HĂRȚILE SENSULUI

Arhitectura credinței

De la autorul bestsellerului *12 reguli de viață*

JORDAN B. PETERSON

TREI

HĂRȚILE SENSULUI

Arhitectura credinței

De la autorul bestsellerului *12 reguli de viață*

JORDAN B. PETERSON

TREI

HĂRȚILE SENSULUI

Arhitectura credinței

De la autorul bestsellerului *12 reguli de viață*

JORDAN B. PETERSON

TREI

Hărțile sensului

JORDAN B. PETERSON

COLECŢIE COORDONATĂ DE

Vasile Dem. Zamfirescu

TREI

Hărțile sensului

ARHITECTURA CREDINȚEI

JORDAN B. PETERSON

Traducere din limba engleză de Raluca Hurduc

EDITORI:

Silviu Dragomir

Vasile Dem. Zamfirescu

director editorial:

Magdalena Mărculescu

REDACTARE:

Ioana Petridean

Design şi ilustraţie copertă:

Alexe Popescu

DIRECTOR PRODUCŢIE:

Cristian Claudiu Coban

DTP:

Vlad Condur

CORECTURĂ:

Duşa Udrea-Boborel

Irina Muşătoiu

Conţinutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimţământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosinţă al lucrării nu este transferabil.

Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparţin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Copyright © 1999 by Routledge

All Rights Reserved.

Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group LLC

Titlul original: Maps of Meaning: The Architecture of Belief

Autor: Jordan B. Peterson

Copyright © Editura Trei, 2022 pentru prezenta ediţie

O.P. 16, Ghişeul 1, C.P. 0490, Bucureşti

Tel.: +4 021 300 60 90 ; Fax: +4 0372 25 20 20

e-mail: comenzi@edituratrei.ro

www.edituratrei.ro

ISBN (print): 978-606-40-0707-0

ISBN (epub): 9786064016379

Deschide-voi în pilde gura Mea, spune-voi cele ascunse de la întemeierea lumii

(Sfânta Evanghelie după Matei 13:35)

Imagini

1. Domeniul şi elementele constitutive ale cunoscutului

2. Ciclul metamitologic al căii

3. Viaţa normală

4. Adaptarea revoluţionară

5. Natura ambivalentă a noutăţii

6. Apariţia unei „noutăţi normale“ în cursul unui comportament direcţionat spre un scop

7. Apariţia unei „noutăţi revoluţionare“ în cursul unui comportament direcţionat spre un scop

8. Unitatea motorie şi unitatea senzorială a creierului

9. Regenerarea stabilităţii din domeniul haosului

10. Homunculul motor

11. Emisferele cerebrale gemene şi funcţiile lor

12. Structura multiplă a memoriei

13. Abstractizarea înţelepciunii şi relaţia acestei abstractizări cu memoria

14. Transformarea conceptuală a relaţiei mijloace–scopuri din statică în dinamică

15. Revoluţie limitată

16. Poveşti imbricate, procesele de generare şi sistemele memoriei multiple

17. Elementele constitutive ale experienţei

18. Elementele constitutive pozitive ale experienţei, personificate

19. Naşterea lumii zeilor

20. „Moartea“ lui Apsu şi (re)naşterea lui Tiamat ca ameninţare

21. „Lumea“ zeilor: organizarea ierarhică

22. Enuma Eliş în reprezentare schematică

23. Lupta dintre Osiris şi Seth în domeniul ordinii

24. Coborârea şi dezintegrarea voluntară a lui Osiris

25. Naşterea şi întoarcerea lui Horus, fiul divin al ordinii şi haosului

26. Întâlnirea voluntară cu lumea subpământeană

27. Ascensiunea şi reintegrarea tatălui

28. Elementele constitutive ale experienţei ca personalitate, teritoriu şi proces

29. Uroboros — dragonul precosmogonic al haosului

30. Naşterea părinţilor lumii

31. Elementele constitutive ale lumii, în relaţie dinamică

32. Noutatea, Marea Mamă ca fiică a lui Uroboros

33. Personificarea spontană a teritoriului neexplorat

34. Teritoriul neexplorat ca Mamă Distructivă

35. Teritoriul neexplorat ca Mamă Creatoare

36. „Genealogia divină“ a Mamelor Distructive şi Creatoare

37. Eroul explorator ca fiu al mamei celeste

38. Metamitologia căii, revizuită

39. Castelul, eroul, şarpele şi fecioara: Sf. Gheorghe şi balaurul

40. Procesul explorării şi actualizării, ca metascop al existenţei

41. Ordinea, Marele Tată ca fiu al lui Uroboros

42. Teritoriul explorat ca tată ordonat, protector

43. Teritoriul explorat ca Tată Tiranic

44. Genealogia divină a taţilor tiranici şi protectori

45. Eroul explorator ca fiu al Marelui Tată

46. „Moartea“ şi „renaşterea“ adolescentului iniţiat

47. Structura paradigmatică a cunoscutului

48. Cunoscutul: grupuri şi indivizi imbricaţi

49. Reprezentarea fragmentară a „procedurii şi obiceiului“ în imagine şi cuvânt

50. „Moartea dublă“ a eroului revoluţionar

51. Mântuitorul crucificat, ca dragon al haosului şi transformării

52. „Călătoria“ distructivă social şi izbăvitoare a eroului revoluţionar

53. Coborârea (voluntară) a lui Buddha

54. Copacul lumii ca punte între „rai“ şi „iad“

55. Copacul lumii şi elementele constitutive ale experienţei

56. Geneză şi coborâre

57. Diavolul ca spirit aerian şi intelect necredincios

58. Cercul vicios al adversarului

59. Elementele constitutive ale experienţei, reluare

60. Naşterea lui Hristos din identitatea de grup şi haos

61. Copacul lumii al morţii şi mântuirii

62. Opus-ul alchimic ca „poveste normală“

63. Opus-ul alchimic ca „poveste revoluţionară“

64. Lupul ca prima materia, devorându-l pe regele mort

65. Dragonul haosului ca „loc de naştere“ al lui Hristos şi al lapis-ului

66. Opus-ul alchimic ca mit al mântuirii

67. Restituirea mărului mistic (al lui Hristos) către pomul cunoaşterii

68. Eterna întoarcere a lui Boddhisatva

Prefaţă

Descensus ad inferos

Ceea ce nu putem vedea ne protejează de ceea ce nu înţelegem. Lucrul pe care nu-l putem vedea este cultura, în manifestarea ei intrapsihică sau interioară. Lucrul pe care nu-l înţelegem este haosul care dă naştere culturii. Dacă structura culturii este răvăşită, fără intenţie, haosul se întorce. Vom face orice — absolut orice — pentru a ne apăra de o astfel de întoarcere.

Însuşi faptul că o problemă generală a captivat şi asimilat în întregime o persoană este o garanţie că vorbitorul a experimentat cu adevărat acest lucru şi poate a câştigat ceva din suferinţa sa. El va reflecta apoi problema pentru noi, în viaţa sa personală, şi în felul acesta ne va arăta un adevăr.[1]

Am fost crescut sub auspiciile protectoare, ca să zicem aşa, ale Bisericii creştine. Asta nu înseamnă că familia mea era în mod explicit religioasă. În copilărie, mergeam la slujbele protestante conservatoare împreună cu mama, dar ea nu era o credincioasă dogmatică sau despotică şi nu discutam niciodată chestiuni religioase acasă. Tata părea în esenţă agnostic, cel puţin în sensul tradiţional. Refuza până şi să pună piciorul într-o biserică, excepţie făcând nunţile şi înmormântările. Cu toate acestea, rămăşiţele istorice ale moralităţii creştine pătrundeau în căminul nostru, condiţionându-ne aşteptările şi reacţiile interpersonale în cel mai intim mod. În copilăria mea, majoritatea oamenilor încă mergea la biserică; prin urmare, toate regulile şi aşteptările care configurau societatea clasei medii erau de natură iudeo-creştină. Până şi aceia, din ce în ce mai mulţi, care nu puteau să tolereze ritualul şi credinţa formală acceptau încă implicit — şi încă puneau în practică — regulile după care se juca jocul creştin.

Când aveam vreo 12 ani, mama m-a înscris la cursurile de confirmare, care serveau drept stagiu de pregătire pentru statutul de membru al bisericii. Nu-mi plăcea să mă duc. Nu-mi plăcea atitudinea colegilor mei foarte religioşi (care

erau puţini) şi nu-mi doream lipsa lor de poziţie socială. Nu-mi plăcea atmosfera ca de şcoală a cursurilor de confirmare. Dar, şi mai important totuşi, nu puteam să înghit ce mi se preda. La un moment dat, l-am întrebat pe preot cum împăca el povestea creaţionistă a Genezei cu teoriile evoluţioniste ale ştiinţei moderne. El nu întreprinsese o astfel de reconciliere; mai mult, părea mai convins, în sufletul lui, de perspectiva evoluţionistă. Eu căutam oricum o scuză ca să plec de tot, iar asta a fost ultima picătură. Religia era pentru cei ignoranţi, slabi şi superstiţioşi. Am încetat să mă mai duc la biserică şi m-am alăturat lumii moderne.

Deşi am crescut într-un mediu creştin — şi am avut o copilărie frumoasă şi fericită, cel puţin din anumite puncte de vedere —, eram mai mult decât dornic să dau la o parte structura care mă adăpostise. Nimeni nu se împotrivea cu adevărat eforturilor mele rebele, nici la biserică, nici acasă — în parte pentru că aceia care erau profund religioşi (sau care ar fi putut să-şi dorească să fie) nu aveau la dispoziţie contraargumente intelectuale acceptabile. Până la urmă, multe dintre doctrinele de bază ale credinţei creştine erau de neînţeles, dacă nu chiar absurde. Naşterea dintr-o fecioară era o imposibilitate; la fel, ideea că cineva s-ar putea scula din morţi.

Oare actul meu de răzvrătire a precipitat vreo criză familială sau socială? Nu. Acţiunile mele erau atât de previzibile, într-un anumit sens, încât nu deranjau pe nimeni, cu excepţia mamei (dar până şi ea s-a resemnat curând în faţa inevitabilului). Ceilalţi membri ai bisericii — „comunitatea“ mea — deveniseră încetul cu încetul absolut obişnuiţi cu actele din ce în ce mai frecvente de abjurare şi nici măcar nu le mai observau.

Oare actul meu de răzvrătire m-a tulburat totuşi? Doar într-un mod pe care nu am fost în stare să-l percep decât mulţi ani mai târziu. Am dezvoltat o preocupare prematură pentru problemele politice şi sociale la scară mare, cam în aceeaşi perioadă în care am renunţat să mai merg la biserică. De ce unele ţări şi unii oameni erau bogaţi, fericiţi şi plini de succes, iar alţii erau sortiţi mizeriei? De ce forţele NATO şi cele ale Uniunii Sovietice săreau în permanenţă unele la beregata celorlalte? Cum era posibil ca oamenii să se poarte precum naziştii în timpul celui de-al Doilea Război Mondial? Sub aceste consideraţii specifice se afla o problemă mai amplă, dar slab conceptualizată la acel moment: cum ajunge răul — îndeosebi răul promovat de un grup — să-şi joace rolul în lume?

Am părăsit tradiţiile care mă susţineau, cam în acelaşi timp în care am lăsat în urmă şi copilăria. Aceasta a însemnat că nu aveam la îndemână nicio „filosofie“

mai extinsă, construită social, pentru a-mi ajuta înţelegerea, pe măsură ce deveneam din ce în ce mai conştient de problemele existenţiale care însoţesc maturitatea. A durat mai mulţi ani până ce urmările decisive ale acestei lipse au devenit pe deplin manifeste. Între timp totuşi preocuparea mea născândă pentru problemele dreptăţii morale a găsit o rezolvare imediată. Am început să lucrez ca voluntar pentru un partid socialist moderat şi am adoptat linia partidului.

Nedreptatea economică era rădăcina tuturor relelor, cel puţin în opinia mea. O astfel de injustiţie putea fi îndreptată prin restructurarea organizaţiilor sociale. Aş fi putut juca un rol în acea admirabilă revoluţie, susţinându-mi credinţele ideologice. Îndoiala se risipea; rolul meu era limpede. Privind în urmă, sunt uimit cât de stereotipe erau în realitate acţiunile şi reacţiile mele. Nu puteam accepta raţional premisele religiei, aşa cum le înţelegeam. Drept urmare, m-am îndreptat spre vise de utopie politică şi putere personală. În aceeaşi capcană ideologică au căzut milioane de alţi oameni, de-a lungul ultimelor secole.

La vârsta de 17 ani, am plecat din oraşul în care crescusem. M-am mutat undeva în apropiere şi am urmat cursurile unui mic colegiu, care oferea primii doi ani de studii de licenţă. Acolo m-am implicat în politica universităţii — care era mai mult sau mai puţin de stânga în vremea aceea — şi am fost ales în consiliul guvernatorilor colegiului. Consiliul era compus din oameni conservatori din punct de vedere politic şi ideologic: avocaţi, doctori şi oameni de afaceri. Erau cu toţii bine educaţi (cel puţin tehnic vorbind), pragmatici, încrezători, deschişi; cu toţii realizaseră lucruri valoroase şi dificile. Nu puteam să nu-i admir, chiar dacă nu le împărtăşeam vederile politice. Găseam tulburător faptul că-i admiram.

Am participat la mai multe congrese ale partidelor de stânga, ca student şi tânăr politician, în calitate de membru activ al partidului. Speram să calc pe urmele liderilor socialişti. Stânga politică avea o istorie onorabilă în Canada şi atrăgea nişte oameni cu adevărat competenţi şi preocupaţi. Cu toate astea, nu puteam avea respect prea mare pentru numeroşii activişti de partid de nivel mic, pe care îi întâlneam la aceste întruniri. Păreau că trăiesc ca să se vaite. Nu aveau deseori nici carieră, nici familie, nici studii încheiate — nimic, în afară de ideologie. Erau arţăgoşi, morocănoşi şi meschini, în toate sensurile cuvântului. Prin urmare, mă confruntam cu imaginea în oglindă a problemei pe care o întâlnisem în consiliul colegiului: pe mulţi dintre indivizii care credeau în aceleaşi lucruri ca şi mine nu îi admiram. Complicaţia suplimentară îmi sporea confuzia existenţială.

Colegul meu de cameră de la colegiu, un cinic pătrunzător, îşi manifesta

scepticismul cu privire la credinţele mele ideologice. Mi-a spus că lumea nu putea fi complet încapsulată în hotarele filosofiei socialiste. Ajunsesem şi eu, mai mult sau mai puţin, la aceeaşi concluzie, dar nu o exprimasem în cuvinte. Curând după aceea am citit Drumul spre Wigan Pier, de George Orwell. În final, cartea asta m-a zdruncinat — a zdruncinat nu numai ideologia socialistă, ci şi credinţa în poziţiile ideologice în sine. În faimosul eseu care încheie această lucrare (scrisă pentru şi în mare măsură spre stupoarea Clubului de Lectură Britanic de Stânga), Orwell descrie marele defect al socialismului şi motivul eşecului frecvent al acestuia în încercarea de a atrage şi a menţine puterea democratică (cel puţin în Marea Britanie). În esenţă, Orwell spune că socialiştilor, de fapt, nu le plac săracii. Ei doar îi urăsc pe bogaţi[2]. Ideea lui a atins instantaneu un punct vulnerabil. Ideologia socialistă servea la mascarea resentimentelor şi urii produse de eşec. Mulţi dintre activiştii de partid pe care îi întâlnisem foloseau idealurile nedreptăţii sociale pentru a-şi raţionaliza dorinţa răzbunării personale.

A cui era vina că eram sărac şi needucat, şi neadmirat? Cu siguranţă, vina o purtau cei bogaţi, bine educaţi şi respectaţi. Ce convenabil se potrivea astfel nevoia de răzbunare cu pretenţiile de justiţie abstractă! Era dreptul meu să primesc o reparaţie de la cei mai norocoşi decât mine.

Bineînţeles, eu şi colegii mei socialişti nu urmăream să rănim pe nimeni. Chiar dimpotrivă. Voiam să îmbunătăţim lucrurile, dar urma să începem cu ceilalţi. Am ajuns să înţeleg tentaţia din această logică, viciul evident, pericolul, dar am putut şi să văd că ele nu caracterizează exclusiv socialismul. Oricine voia să schimbe lumea schimbându-i pe ceilalţi trebuia privit cu neîncredere. Tentaţiile unei astfel de poziţii erau prea mari pentru a le putea rezista.

Aşadar, nu ideologia socialistă era cea care punea probleme, ci ideologia ca atare. Ideologia împărţea în mod simplist lumea în cei care gândeau şi acţionau corespunzător şi cei care nu o făceau. Ideologia îl autoriza pe credincios să se ascundă de propriile fantasme şi dorinţe neplăcute şi inadmisibile. Înţelegerea acestor lucruri mi-a tulburat convingerile (chiar şi încrederea mea în convingeri), precum şi planurile pe care le întocmisem pe baza acestor convingeri. Nu mai puteam să spun cine era bun şi cine era rău, ca să zic aşa — astfel încât nu mai ştiam pe cine să sprijin şi pe cine să combat. Această stare de lucruri s-a dovedit a fi cât se poate de problematică, atât din punct de vedere pragmatic, cât şi filosofic. Doream să practic dreptul corporatist — trecusem examenul de admitere la Facultatea de Drept, făcusem cei doi ani de studii preliminare

necesare. Voiam să învăţ căile duşmanilor mei şi apoi să-mi construiesc o carieră politică. Acest plan s-a dezintegrat. În mod evident, lumea nu avea nevoie de un alt avocat, iar eu nu mai credeam că ştiu suficient de mult, ca să mă deghizez în lider.

În acelaşi timp, am fost dezamăgit şi de studiul ştiinţelor politice, specializarea mea principală. Alesesem această disciplină pentru a putea învăţa mai multe despre structura credinţelor umane (şi pentru motivele mai practice, legate de carieră, descrise anterior). A rămas o materie foarte interesantă pentru mine cât timp am studiat la colegiu, perioadă în care am făcut cunoştinţă cu istoria filosofiei politice. Cu toate acestea, când m-am mutat în campusul principal al Universităţii Alberta, interesul meu a dispărut. Fusesem învăţat că oamenii erau motivaţi de forţe raţionale, iar credinţele şi acţiunile umane erau determinate de presiunile economice. Nu părea o explicaţie suficientă. Nu puteam crede (şi nu pot nici acum) că materiile prime — „resursele naturale“, de exemplu — aveau o valoare intrinsecă şi evidentă. În absenţa unei astfel de valori, însemnătatea lucrurilor trebuia să fie determinată social sau cultural (sau chiar individual). Această acţiune de determinare mi se părea a fi morală — mi se părea o consecinţă a filosofiei morale adoptate de societatea, cultura sau persoana în cauză. Lucrurile pe care oamenii le preţuiau din punct de vedere economic reflectau doar ceea ce credeau ei că era important. Aceasta însemna că motivaţia trebuia să se afle în domeniul valorii, al moralităţii. Cercetătorii politici care îmi erau profesori nu vedeau acest lucru sau nu credeau că este relevant.

Convingerile mele religioase, deformate din start, au dispărut când eram încă foarte tânăr. Încrederea mea în socialism (adică, în utopia politică) s-a spulberat când am înţeles că lumea nu era exclusiv un loc al calculelor. Credinţa în ideologie a dispărut când am început să văd că identificarea ideologică în sine punea o problemă profundă şi misterioasă. Nu puteam să accept explicaţiile teoretice pe care trebuia să le ofere domeniul de studiu pe care mi-l alesesem şi nu mai aveam niciun motiv practic pentru a continua în direcţia iniţială. Am terminat cei trei ani de studii de licenţă şi am părăsit universitatea. Toate credinţele mele — care împrumutaseră ordine haosului existenţei mele, cel puţin temporar — se dovediseră iluzorii; nu mai puteam găsi sensul în lucruri. Eram aruncat în derivă; nu mai ştiam ce să fac sau ce să gândesc.

Dar ce se întâmpla cu ceilalţi? Exista pe undeva vreo dovadă a faptului că problemele cu care mă confruntam fuseseră rezolvate de cineva într-o manieră acceptabilă? Comportamentul şi atitudinile obişnuite ale prietenilor şi membrilor

familiei mele nu ofereau nicio soluţie. Oamenii pe care îi cunoşteam bine nu erau mai satisfăcuţi sau mai orientaţi spre un scop decât eram eu. Credinţele şi stilul lor de viaţă păreau doar să disimuleze îndoiala frecventă şi neliniştea profundă. Şi mai perturbant, pe un plan mai general, era faptul că avea loc ceva cu adevărat nebunesc. Marile societăţi ale lumii construiau febril o maşinărie nucleară, care avea capacităţi distructive inimaginabile. Cineva sau ceva îşi făcea nişte planuri îngrozitoare. De ce? Oamenii normali şi bine adaptaţi, cel puţin teoretic vorbind, îşi vedeau prozaic de treaba lor, ca şi cum nu s-ar fi întâmplat nimic. De ce nu erau deranjaţi? Nu erau atenţi la asta? Nu eram eu atent?

Preocuparea pentru nebunia socială şi politică generală şi pentru răul din lume — sublimată în pasiunea temporară pentru socialismul utopic şi intrigile politice — a revenit cu o răzbunare. Desfăşurarea misterioasă al Războiului Rece ocupa din ce în ce mai mult prim-planul conştiinţei mele. Cum era posibil ca lucrurile să ajungă într-un asemenea punct?

Istoria e doar o casă de nebuni

a răsturnat toate pietrele,

iar citirea ei foarte atentă

îşi lasă puţine lucruri necunoscute.

Nu puteam să înţeleg cursa nucleară: ce putea fi atât de valoros, încât să merite riscul anihilării — nu doar a prezentului, ci şi a trecutului şi viitorului? Ce putea să justifice ameninţarea cu distrugerea totală?

Lipsit de soluţii, mi se făcuse măcar darul unei probleme.

M-am întors la universitate şi am început să studiez psihologia. Am vizitat o închisoare de maximă siguranţă de la periferia oraşului Edmonton, sub supervizarea unui excentric profesor asociat de la Universitatea din Alberta. Activitatea lui principală era consilierea psihologică a deţinuţilor. Închisoarea era plină de criminali, violatori şi infractori care comiseseră jafuri armate. În prima vizită de recunoaştere, am sfârşit în sala de sport, lângă camera cu greutăţi.

Purtam o pelerină lungă de lână, cam ca pe la 1890, pe care o cumpărasem din Portugalia, şi o pereche de cizme lungi din piele. Psihologul care mă însoţise a dispărut pe neaşteptate şi m-a lăsat singur. Curând am fost înconjurat de bărbaţi necunoscuţi, unii dintre ei extrem de masivi şi cu o înfăţişare dură. Mi-l amintesc îndeosebi pe unul dintre ei. Era den cale-afară de musculos, iar pieptul dezgolit îi era complet tatuat. Avea o cicatrice urâtă, care se întindea de la claviculă până la brâu. Poate că supravieţuise unei operaţii pe cord. Sau poate era o rană de topor. Rana ar fi putut ucide un individ mai mărunt — pe cineva ca mine.

Unii prizonieri, care nu erau foarte bine îmbrăcaţi, s-au oferit să facă schimb de haine cu mine. Nu mi se părea nicidecum o bună afacere, dar nu ştiam cum să refuz. Soarta m-a salvat, sub forma unui omuleţ cu barbă, pipernicit şi slab. A spus că-l trimisese psihologul şi mi-a cerut să-l însoţesc. Era un singur individ, în vreme ce mulţi alţii (mult mai masivi) ne înconjurau în momentul acela, pe mine şi pelerina mea. Aşa că l-am crezut pe cuvânt. M-a condus afară, pe uşa sălii de sport, în curtea închisorii, vorbind tot timpul pe un ton calm şi raţional despre ceva inofensiv (nu-mi mai amintesc ce). Mă tot uitam plin de speranţă spre uşile deschise din urma noastră, pe măsură ce ne tot îndepărtam. În cele din urmă, supervizorul meu a reapărut, chemându-mă înapoi cu un gest. L-am părăsit pe prizonierul cel bărbos şi am intrat într-un birou. Acolo psihologul mi-a spus că omuleţul aparent inofensiv care mă însoţise afară din sala de sport omorâse doi poliţişti, după ce-i obligase să-şi sape mormântul. Unul dintre poliţişti avea copii mici şi, în timp ce-şi săpa groapa, l-a implorat pe călău să-i cruţe viaţa de dragul lor — cel puţin aşa mărturisise criminalul.

Asta m-a şocat cu adevărat.

Citisem despre această întâmplare, desigur, dar nu fusese niciodată reală pentru mine. Nu întâlnisem pe nimeni care să fi fost chiar şi tangenţial afectat de ceva asemănător şi cu siguranţă nu întâlnisem pe nimeni care să fi făcut în realitate ceva atât de îngrozitor. Cum putuse omul cu care vorbisem — şi care aparent era atât de normal (şi de insignifiant) — să facă un lucru atât de oribil?

Unele dintre cursurile pe care le urmam în acel moment se desfăşurau în amfiteatre mari, iar studenţii stăteau în rânduri de bănci situate pe trepte care coborau până la catedră. La unul dintre aceste cursuri — Introducere în psihologia clinică — am trăit experienţa unei compulsii recurente. Mă aşezam în spatele unui individ oarecare şi-l ascultam pe profesor vorbind. La un moment dat, simţeam nevoia urgentă de a înfige vârful stiloului în gâtul celui din faţa

mea. Impulsul nu era copleşitor — din fericire —, dar era suficient de puternic încât să mă tulbure. Ce fel de om îngrozitor ar avea un astfel de impuls? Nu eu. Nu fusesem niciodată agresiv. Aproape toată viaţa fusesem mai scund şi mai tânăr decât colegii mei.

M-am întors la închisoare la o lună după prima vizită. În lipsa mea, doi prizonieri îl atacaseră pe un al treilea, suspectat că ar fi fost informator. Îl puseseră la pământ şi îi zdrobiseră un picior cu o ţeavă de plumb. Am fost bulversat — încă o dată —, dar acum am încercat ceva nou. Am încercat să-mi imaginez, cu adevărat, cum ar fi trebuit să fiu, ca să fac un astfel de lucru. M-am concentrat asupra acestei sarcini zile în şir şi am trăit o revelaţie înfricoşătoare. Aspectul cu adevărat şocant al unei atrocităţi de acest fel nu rezidă în imposibilitatea sau în ocurenţa ei izolată, cum presupusesem eu în mod naiv —, ci în uşurinţa ei. Nu eram mult diferit faţă de prizonierii violenţi — nu din punct de vedere calitativ. Aş putea face ce fac ei (deşi nu am făcut).

Această descoperire m-a întristat profund. Nu eram cine credeam că sunt. Surprinzător totuşi, dorinţa de a înjunghia pe cineva cu stiloul a dispărut. În retrospectivă, aş spune că impulsul comportamental se transformase în cunoaştere explicită — fusese tradus din emoţie şi imagine în realizare concretă — şi nu mai avea „motiv“ să existe. „Impulsul“ apăruse doar din cauza întrebării la care încercam să răspund: „Cum pot oamenii să-şi facă lucruri îngrozitoare unii altora?“ Mă referam la ceilalţi oameni, desigur — oamenii răi —, dar tot am pus întrebarea. Nu exista niciun motiv să cred că voi primi vreun răspuns previzibil sau nesemnificativ la nivel personal.

În acelaşi timp, s-a întâmplat ceva ciudat cu abilitatea mea de a dialoga. Îmi plăcuse întotdeauna să mă angajez în controverse, indiferent de subiect. Le priveam ca pe un fel de joc (nu că aş fi singurul). Cu toate acestea, brusc, n-am mai putut să vorbesc — mai precis, nu mai puteam suporta să mă aud vorbind. Am început să aud „o voce“ în cap, comentându-mi părerile. De fiecare dată când spuneam ceva, spunea şi ea ceva — ceva critic. Vocea folosea un refren standard, furnizat pe un ton oarecum plictisit şi direct:

Nu crezi asta.

Nu e adevărat.

Nu crezi asta.

Nu e adevărat.

„Vocea“ aplica astfel de comentarii aproape fiecărei fraze pe care o pronunţam.

Nu puteam înţelege ce să fac cu asta. Ştiam că sursa comentariului era parte din mine, dar acest fapt nu făcea decât să-mi sporească deruta. Care parte, mai precis, eram eu — partea care vorbea sau partea care critica? Dacă era partea care vorbea, atunci ce era partea care critica? Dar dacă era partea care critica — atunci: cum ar fi putut fi neadevărat practic tot ce spuneam? În ignoranţa şi confuzia mea, am decis să experimentez. Am încercat să spun doar lucruri pe care revizorul meu intern să le lase să treacă fără să le conteste. Asta însemna că trebuia să ascult cu adevărat ce spuneam, să vorbesc mult mai rar, dar şi că mă voi opri frecvent —, la mijlocul unei propoziţii, mă voi simţi stânjenit şi îmi voi reformula gândurile. Am remarcat curând că eram mult mai puţin agitat şi mai încrezător când spuneam doar lucruri la care „vocea“ nu avea de obiectat. Lucrul acesta a venit ca o uşurare cât se poate de concretă. Experimentul meu fusese un succes; eram partea care critica. Şi, cu toate acestea, mi-a luat mult timp să mă împac cu ideea că aproape niciun gând de-al meu nu era real, nu era autentic sau, cel puţin, nu era al meu.

Toate lucrurile pe care le „credeam“ erau lucruri despre care gândeam că sună bine, admirabil, respectabil, curajos. Nu erau lucrurile mele, totuşi — le furasem. Pe cele mai multe le luasem din cărţi. Pentru că le „înţelesesem“, abstract, am presupus că aveam un drept asupra lor — că le pot adopta, ca şi când ar fi fost ale mele: am presupus că ele sunt eu. Capul îmi era doldora de idei ale altora; doldora de argumente pe care nu puteam să le neg logic. Nu ştiam pe atunci că un argument irefutabil nu este neapărat şi adevărat şi nici că dreptul de a te identifica cu anumite idei trebuia câştigat.

Cam în acelaşi timp, am citit ceva de Carl Jung, care m-a ajutat să înţeleg ceea ce trăiam. Jung a fost cel care a formulat conceptul de persona: masca „imită personalitatea“[3]. Adoptarea unei astfel de măşti, conform lui Jung, îi permite fiecăruia dintre noi şi celor din jurul nostru să creadă că sunt autentici. Jung spunea:

Dacă analizăm persona, desprindem masca şi descoperim că ceea ce pare individual nu este, de fapt, decât colectiv, cu alte cuvinte, că persona nu este decât masca psihicului colectiv. De fapt, persona nu este nimic „real“. Este un compromis între individ şi societate pe tema: „drept ce apare cineva“. Acest cineva îşi ia un nume, dobândeşte un titlu, reprezintă o funcţie, este un lucru ori altul. Toate acestea sunt, fireşte, într-un anumit sens reale, dar în raport de individualitatea celui în cauză sunt doar ca o realitate secundă, o simplă figură de compromis, la care uneori ceilalţi participă mai mult decât el însuşi. Persona este o aparenţă, o realitate bidimensională, cum ar putea fi numită în glumă.[4]

În ciuda uşurinţei mele verbale, nu eram autentic. A fost foarte dureros să accept lucrul acesta.

Am început să am vise absolut insuportabile. Viaţa mea onirică fusese până atunci relativ lipsită de evenimente, pe câte pot să-mi amintesc; mai mult, nu avusesem niciodată o imaginaţie vizuală deosebit de bună. Cu toate acestea, visele mele au devenit oribile şi atât de solicitante emoţional, încât deseori îmi era frică să adorm. Aveam vise vii precum realitatea. Nu puteam să scap de ele sau să le ignor. Se învârteau, în general, în jurul unei singure teme: aceea a războiului nuclear şi a devastării totale — în jurul celor mai mari rele pe care eu sau ceva din mine ni le puteam imagina:

Părinţii mei trăiau într-o casă obişnuită, de tip fermă, într-un cartier de clasă mijlocie, într-un mic oraş din nordul statului Alberta. Mă aflam în demisolul întunecat al acestei case, în sufragerie, şi mă uitam la televizor cu verişoara mea Diane, care era în realitate — în viaţa adevărată — cea mai frumoasă femeie pe care o văzusem vreodată. Brusc, o ştire a întrerupt emisiunea. Imaginea şi sunetul s-au distorsionat, iar ecranul s-a umplut de purici. Verişoara mea s-a ridicat şi s-a dus în spatele televizorului, să verifice cablul de alimentare. L-a atins şi a început să aibă convulsii şi să facă spume la gură, îngheţând în picioare, din cauza intensităţii curentului.

O rază orbitoare de lumină, intrată pe o ferestruică, a inundat demisolul. Nu mai rămăsese nimic din parterul casei. Construcţia fusese în totalitate smulsă şi nu mai rămăsese decât podeaua, care acum servea drept acoperiş pentru subsol.

Flăcări oranj şi roşii umpleau cerul, de la un capăt la altul al orizontului. Din câte puteam să văd, la suprafaţă nu mai rămăsese nimic, doar ruine ridicându-se ca nişte schelete negre ici şi colo: nu case, nu copaci, nu semne ale altor fiinţe umane sau ale unor alte forme de viaţă în general. Întregul orăşel şi tot ce-l înconjura în prerie fusese complet distrus.

A început să plouă cu noroi. Noroiul curgea pretutindeni şi lăsa totul în urma lui maroniu, ud, plat şi tern, iar cerul era plumburiu. Câţiva oameni şocaţi şi profund tulburaţi au început să se adune laolaltă. Aduceau cu ei câteva cutii de conserve strâmbe şi fără nicio etichetă, care conţineau doar terci şi legume. Şedeau în noroi, epuizaţi şi răvăşiţi. Au apărut apoi câţiva câini, de sub nişte scări care duceau spre pivniţă, unde îşi găsiseră, în mod inexplicabil, adăpost. Stăteau ridicaţi pe două picioare. Erau slabi, ca ogarii, şi aveau boturile ascuţite. Arătau ca nişte creaturi mitologice — ca Anubis, zeul pictat pe pereţii mormintelor egiptene. Purtau cu ei nişte farfurii cu bucăţi de carne arsă. Voiau să dea carnea în schimbul conservelor. Am luat o farfurie. În mijlocul ei se afla o bucată rotundă de carne, de vreo zece centimetri diametru şi vreo doi grosime, foarte bine gătită, plină de grăsime, având în mijloc un os cu măduvă. De unde provenea?

Am avut un gând oribil. Am alergat în jos pe scări, să văd ce face verişoara mea. Câinii o măcelăriseră şi ofereau carnea ei supravieţuitorilor dezastrului.

Timp de mai bine de un an am avut vise apocaliptice de o intensitate asemănătoare, de două sau trei ori pe săptămână, vreme în care continuam să frecventez cursurile de la universitate şi să lucrez ca şi cum nimic extraordinar nu se petrecea în mintea mea. Cu toate astea, se întâmpla ceva cu care nu eram obişnuit. Eram afectat, simultan, de evenimente care se desfăşurau pe două „planuri“. Pe primul plan erau întâmplările obişnuite, predictibile, de zi cu zi, pe care le împărtăşeam cu toţi ceilalţi. Şi totuşi pe al doilea plan (doar în mine sau cel puţin aşa credeam) existau imagini îngrozitoare şi stări emoţionale insuportabile. Această lume idiosincratică, subiectivă — pe care toţi o considerau în mod normal iluzorie — mi se părea atunci că se află oarecum în spatele lumii pe care o ştiau toţi şi o credeau reală. Dar ce însemna real? Cu cât priveam mai îndeaproape, cu atât lucrurile deveneau mai de neînţeles. Unde era realitatea? Ce se afla la baza tuturor lucrurilor? Simţeam că nu pot să trăiesc fără să aflu asta.

Interesul meu pentru Războiul Rece se transformase într-o adevărată obsesie. Mă gândeam la pregătirile sinucigaşe şi criminale ale acelui război în fiecare minut din fiecare zi, din momentul în care mă trezeam până în secunda în care mă duceam la culcare. Cum a putut lua naştere această situaţie? Cine era responsabil?

Am visat că alergam prin mica parcare a unui magazin, încercând să scap de ceva. Alergam printre maşinile parcate, deschizând una dintre portiere, târându-mă pe scaunele din faţă, deschizând-o pe cealaltă şi apoi trecând în altă maşină. Portierele uneia dintre maşini s-au trântit deodată. Eram pe scaunul pasagerului. Maşina a început să se mişte singură. O voce a spus pe un ton sever: „Nu mai este scăpare de aici“. Am plecat într-o călătorie, într-un loc unde nu voiam să mă duc. Nu eram eu şoferul.

Am devenit anxios şi deprimat. Aveam vagi gânduri suicidale, dar cel mai mult doream ca totul să dispară. Îmi doream să mă întind pe canapea şi să mă scufund în ea, de-a dreptul, până când nu mi se mai vedea decât nasul — ca tubul unui scafandru la suprafaţa apei. Găseam insuportabilă această conştientizare a lucrurilor.

Într-o seară, am ajuns acasă târziu de la o băută cu colegii, dezgustat de propria persoană şi furios. Am luat o pânză şi câteva culori. Am schiţat o imagine dură şi crudă a unui Hristos crucificat — cu o privire plină de mânie şi demonic —, având o cobră înfăşurată în jurul mijlocului gol, ca o centură. Tabloul m-a tulburat — m-a izbit, în ciuda agnosticismului meu, ca un sacrilegiu. Totuşi, nu ştiam ce voisem să spun sau de ce îl pictasem. De unde venise oare?[5] De mulţi ani nu mai acordasem nicio atenţie ideilor religioase. Am ascuns tabloul sub nişte haine vechi din dulap şi m-am aşezat turceşte pe podea. Mi-am pus capul jos. A devenit evident, în momentul acela, că nu dobândisem nicio înţelegere reală a propriei persoane sau a celorlalţi. Tot ceea ce crezusem odinioară despre natura societăţii şi despre mine însumi se dovedise a fi fals, lumea părea că înnebunise, iar ceva straniu şi înspăimântător se întâmpla în capul meu. James Joyce spunea: „Istoria e un coşmar din care încerc să mă trezesc“[6]. Pentru mine, istoria era literalmente un coşmar. Mai presus de toate, în acel moment, voiam să mă trezesc şi să fac să dispară visele îngrozitoare.

Am încercat de atunci să înţeleg capacitatea umană, capacitatea mea, de a face rău — îndeosebi acel rău asociat cu credinţa. Am început prin încercarea de a-mi înţelege visele. Nu puteam să le ignor, până la urmă. Poate că încercau să-mi spună ceva? Nu aveam nimic de pierdut dacă admiteam această posibilitate. Am citit Interpretarea viselor a lui Freud şi am găsit-o utilă. Cel puţin, Freud a luat în serios subiectul, dar eu nu puteam să-mi consider coşmarurile drept îndeplinirea dorinţelor. Mai mult, acestea păreau mai degrabă a fi de natură religioasă decât sexuală. Ştiam, vag, că Jung dezvoltase o cunoaştere specializată a miturilor şi religiei, aşa că am început să-l citesc. Profesorii pe care îi cunoşteam acordau puţin credit gândirii lui, dar ei nu erau preocupaţi în special de vise. Însă eu nu puteam să-mi înfrânez preocuparea faţă de ele. Erau atât de intense, încât mă temeam să nu mă înnebunească. (Care era alternativa? Să cred că teroarea şi durerile pe care mi le provocau nu erau reale?)

Cea mai mare parte a timpului, nu puteam să înţeleg ce voia să spună Jung. Se referea la ceva ce nu puteam să înţeleg, vorbea o limbă pe care nu o pricepeam. Cu toate acestea, atunci, ca şi acum, afirmaţiile lui atingeau un punct sensibil. Iată una dintre observaţiile pe care ni le oferă:

Trebuie totuşi să recunoaştem că acele conţinuturi arhetipale ale inconştientului colectiv pot lua adesea, în vise şi fantasme, o înfăţişare grotesc înspăimântătoare. Iar de visele de angoasă resimţite adânc sau de reprezentările de angoasă obsedante nici conştiinţa raţională nu este la adăpost.[7]

A doua parte a acestei afirmaţii cu siguranţă părea că mi se aplică, deşi prima („conţinuturile arhetipale ale inconştientului colectiv“) rămânea misterioasă şi obscură. Totuşi, era promiţător. Cel puţin Jung recunoştea că lucrurile care mi se întâmplau puteau să se întâmple. Mai departe, îmi oferea câteva indicii despre cauza lor. Aşa că am continuat să citesc. Curând am ajuns la următoarea ipoteză. Asta era o potenţială soluţie la problemele cu care mă confruntam sau oferea, cel puţin, descrierea unui loc în care să caut o astfel de soluţie:

Explicarea psihologică a acestor structuri, care nu se lasă trecute cu vederea prin ignorare sau tăcere, duce în mod logic în adâncurile fenomenologiei religioase.

Căci istoria religiei în sensul larg al acestei noţiuni (deci inclusiv mitologie, folclor şi psihologie primitivă) reprezintă tezaurul formaţiilor arhetipale din care medicul îşi poate extrage paralele auxiliare şi comparaţii explicative, destinate să lumineze şi să liniştească astfel conştiinţa grav perturbată în orientarea sa. Este absolut necesar să se contexteze imaginile fantasmatice care apar şi care sunt resimţite ca fiind ciudate, ba chiar ameninţătoare pentru conştiinţă, tocmai spre a le apropia de înţelegere. Ceea ce se poate face cel mai bine, după cum arată experienţa, prin materialul comparativ oferit de mitologie.[8]

De fapt, studierea „materialului comparativ oferit de mitologie“ a făcut ca visele îngrozitoare să-mi dispară. Dar vindecarea oferită de acest studiu m-a costat transformarea completă şi deseori dureroasă: ceea ce cred despre lume acum — şi felul în care mă comport, în consecinţă — este atât de diferit de ceea ce credeam când eram mai tânăr, încât aş putea foarte bine să fiu o persoană complet diferită.

Am descoperit că lumea este făcută din credinţe, într-un fel cât se poate de real — credinţele sunt lumea, într-un sens mai mult decât metafizic. Această descoperire nu m-a transformat totuşi într-un relativist moral: chiar dimpotrivă. Am devenit convins că această-lume-făcută-din-credinţe este una ordonată; că există chestiuni morale absolute la nivel universal (deşi acestea sunt structurate astfel încât o serie întreagă de opinii umane diverse sunt atât posibile, cât şi benefice). Cred că indivizii şi societăţile care nesocotesc aceste principii absolute — din ignoranţă sau ca urmare a unei opţiuni conştiente — sunt condamnaţi la suferinţă şi, în final, la disoluţie.

Am învăţat că înţelesurile celor mai profunde substraturi ale sistemelor de credinţe pot fi făcute comprehensibile, în mod explicit, chiar şi celui mai sceptic gânditor raţional şi că, astfel livrate, pot fi trăite ca fascinante, profunde şi necesare. Am învăţat de ce oamenii lansează atacuri — de ce dorinţa de a păstra, proteja şi extinde domeniul credinţei motivează chiar şi cele mai incomprehensibile acte de opresiune şi cruzime realizate de un grup — şi ce poate fi făcut pentru a ameliora această tendinţă, în ciuda universalităţii ei. Am învăţat, în cele din urmă, că aspectul îngrozitor al vieţii poate fi, de fapt, o precondiţie necesară pentru existenţa vieţii şi că este posibil, drept urmare, să considerăm acea precondiţie inteligibilă şi acceptabilă. Sper să-i pot aduce pe cei care citesc această carte la aceeaşi concluzie, fără a cere vreo „suspendare

nerezonabilă a judecăţii critice“ — cu excepţia celei necesare pentru întâlnirea iniţială şi luarea în considerare a argumentelor pe care le prezint. Acestea pot fi rezumate după cum urmează:

Lumea poate fi valid construită atât ca forum pentru acţiune, cât şi un loc pentru lucruri materiale. Descriem lumea ca pe un loc al lucrurilor, utilizând metodele formale ale ştiinţei. Tehnicile narative, cu toate acestea — miturile, literatura şi drama —, descriu lumea ca pe un forum de acţiune. Cele două forme de reprezentare au fost puse în opoziţie în mod inutil, întrucât noi nu ne-am format încă o imagine clară asupra domeniilor respective. Domeniul primeia este lumea obiectivă — ceea ce există, din perspectiva percepţiei intersubiective. Domeniul celei de-a doua este lumea valorii — ceea ce există şi ar trebui să fie, din perspectiva emoţiei şi acţiunii.

Lumea ca forum al acţiunii cuprinde, în esenţă, trei elemente constitutive, care tind să se manifeste în tipare de reprezentare metaforică. Primul este teritoriul neexplorat — Marea Mamă, natura, creativă şi distructivă, izvor şi mormânt al tuturor lucrurilor determinate. Al doilea este teritoriul explorat — Marele Tată, cultura, protectoare şi tiranică, înţelepciune ancestrală acumulată. Al treilea este procesul care mediază între teritoriul neexplorat şi cel explorat — Fiul Divin, individul arhetipal, Cuvântul explorator creativ şi adversarul răzbunător. Suntem adaptaţi la această lume de personaje divine, aşa cum suntem şi la lumea obiectivă. Existenţa acestei adaptări implică faptul că mediul este în „realitate“ atât un forum de acţiune, cât şi un loc al lucrurilor.

Expunerea neprotejată la teritoriul neexplorat produce frică. Individul este protejat de teamă, ca o consecinţă a imitaţiei

ritualice a Marelui Tată — o consecinţă a adoptării identităţii de grup, care restricţionează semnificaţia lucrurilor şi conferă predictibilitate interacţiunilor sociale. Cu toate acestea, când identificarea cu grupul devine absolută, când totul trebuie controlat, când necunoscutului nu-i mai este permis să existe, procesul explorator creativ, acela care modernizează grupul, nu se mai poate manifesta. Această îngrădire a capacităţii de adaptare sporeşte semnificativ probabilitatea agresiunii sociale.

Respingerea necunoscutului este echivalentă cu „identificarea cu răul“, pandantul mitologic şi adversarul etern al eroului explorator, creator de lume. O astfel de respingere şi identificare este o consecinţă a mândriei luciferiene, care declară: tot ceea ce ştiu este tot ceea ce este necesar să ştiu. Această mândrie este asumpţia totalitară a omniscienţei, este adoptarea locului lui Dumnezeu prin „raţiune“, este ceva care generează inevitabil o stare de fiinţare personală şi socială care nu poate fi deosebită de iad. Acest iad se dezvoltă, deoarece explorarea creativă — imposibilă, fără recunoaşterea (umilă) a necunoscutului — constituie procesul care construieşte şi menţine structura adaptativă protectoare care îi conferă vieţii o mare parte din sensul ei acceptabil.

„Identificarea cu răul“ amplifică pericolele inerente presupuse de identificarea cu grupul, care tinde, din proprie iniţiativă, spre sluţirea patologică. Loialitatea faţă de interesul personal — sensul subiectiv — poate servi drept antidot împotriva tentaţiei covârşitoare, create constant de posibilitatea de a nega anomalia. Interesul personal — sensul subiectiv — se revelează la conjuncţia dintre teritoriul explorat şi cel neexplorat şi indică participarea la proces, ceea ce asigură adaptarea individuală şi socială sănătoasă şi continuă.

Loialitatea faţă de interesul personal este echivalentă cu identificarea cu eroul arhetipal — „mântuitorul“ — care îşi menţine asocierea cu Cuvântul creativ în faţa morţii şi în ciuda presiunii spre conformare, venită din partea grupului. Identificarea cu eroul serveşte la diminuarea valenţei motivaţionale insuportabile a necunoscutului; mai departe, îi furnizează individului un punct de vedere care transcende şi menţine în acelaşi timp grupul.

Rezumate similare preced fiecare capitol (şi subcapitol). Citite ca o unitate, ele cuprind o imagine completă, dar comprimată a acestei cărţi. Acestea ar trebui citite primele, după Prefaţă. În acest fel, întreaga argumentare pe care o ofer poate veni rapid în ajutorul înţelegerii fiecărei părţi.

---

[1] Jung, C.G. (2014b), p. 78; de asemenea:

Cel care ia asupră-i

toată murdăria din ţară

se numeşte „stăpînul altarului“,

iar cel care ia asupră-i

toate relele care lovesc ţara

se cheamă „regele Subcerescului“.

Lao Zi (1993), cap. 78

[2] Uneori mă uit la un socialist — la socialistul intelectual, autor de broşuri de propagandă, cu puloverul lui, cu părul vâlvoi şi cu citatele lui din Marx — şi mă întreb care naiba este imboldul lui real. Adesea e greu de crezut că ar fi vorba despre iubire, şi mai ales iubire pentru clasa muncitoare, de care el, dintre toţi oamenii, este cel mai îndepărtat. (Orwell, G. [2018], p. 205)

[3] Jung, C.G. (2007), p. 181.

[4] Jung, C.G. (2007), p. 181.

[5] Peste zece ani, când terminam acest manuscris, o studentă de-ale mele, Heidi Treml, scria:

„În timpul călătoriei din Egipt la Canaan, evreii nerăbdători îi acuzau pe Dumnezeu şi pe Moise că-i duc în deşert ca să moară. Drept urmare a acestor plângeri, Iahve le-a trimis evreilor şerpi veninoşi. Aceia care nu fuseseră muşcaţi de şerpi s-au căit şi l-au rugat pe Moise să intervină pe lângă Dumnezeu. Iahve l-a instruit pe Moise să facă un şarpe de bronz [sau în flăcări] şi să-l pună în vârful unui par, astfel încât cei muşcaţi să-l poată vedea şi să trăiască. Moise a făcut cum i s-a poruncit şi, ori de câte ori un şarpe muşca pe cineva, acela privea statuia de bronz şi trăia. [Numerii 21:5–10] Apostolul Ioan i-a spus lui Iisus să-i explice lui Nicodim: «Şi nimeni nu s-a suit în cer, decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer.

Şi după cum Moise a înălţat şarpele în pustie, aşa trebuie să se înalţe Fiul Omului,

Ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică». [Sfânta Evanghelie după Ioan 3:13–15]“

Treml a indicat faptul că şarpele a fost considerat mereu atât agent al morţii (din cauza veninului lui), cât şi agent al transformării şi renaşterii (pentru că putea să năpârlească). Această ambivalenţă a caracterului său îl face un reprezentant apt al „numinosului“ (conform lui Rudolf Otto, ale cărui idei sunt descrise mai departe în acest manuscris). Numinosul este capabil să invoce atât tremorul şi frica (mysterium tremendum), cât şi atracţia şi fascinaţia puternică (mysterium fascinans). Treml comenta, mai departe: „Dacă cineva putea susţine privirea şarpelui — ceea ce simboliza frica lui cea mai mare —, atunci era vindecat“.

Dar de ce era Hristos asimilat unui şarpe în pictura mea şi în Noul Testament? (Înţelegeţi că eu nu ştiam absolut nimic despre această relaţie, în momentul când am pictat tabloul.) Avea de-a face cu reprezentarea lui ca judecător, în

Apocalipsa:

„Ştiu faptele tale; că nu eşti nici rece, nici fierbinte. O, de ai fi rece sau fierbinte!

Astfel, fiindcă eşti căldicel — nici fierbinte, nici rece — am să te vărs din gura Mea.

Fiindcă tu zici: Sunt bogat şi m-am îmbogăţit şi de nimic nu am nevoie! Şi nu ştii că tu eşti cel ticălos şi vrednic de plâns, şi sărac şi orb şi gol!

Te sfătuiesc să cumperi de la Mine aur lămurit în foc, ca să te îmbogăţeşti, şi veşminte albe ca să te îmbraci şi să nu se dea pe faţă ruşinea goliciunii tale, şi alifie de ochi ca să-ţi ungi ochii şi să vezi.

Eu pe câţi îi iubesc îi mustru şi îi pedepsesc; sârguieşte dar şi te pocăieşte“. (Apocalipsa 3:15–19)

Ideea de Mântuitor îl implică pe Judecător — şi încă un judecător dintre cei mai implacabili —, pentru că Mântuitorul este o reprezentare mitologică a ceea ce este ideal, iar idealul învinge întodeauna realul, la judecată. Imaginea arhetipală a Mântuitorului, care reprezintă perfecţiunea sau completitudinea, este de aceea înspăimântătoare într-o măsură direct proporţională cu distanţa personală a fiecăruia până la ideal.

[6] Joyce, J. (1984), p. 30

[7] Jung. C.G. (2016b), p. 47.

[8] Ibid.

Capitolul 1

Hărţile experienţei

Obiect şi sens

Lumea poate fi valid construită atât ca forum pentru acţiune, cât şi ca loc pentru lucruri materiale.

Primul mod de interpretare — primordial şi înţeles cu mai puţină claritate — îşi găseşte expresia în arte sau disciplinele umaniste, în ritual, în teatru, în literatură şi mitologie. Lumea ca forum al acţiunii este un loc al valorii, un loc unde toate lucrurile au sens. Acest sens, configurat ca urmare a interacţiunii sociale, reprezintă implicarea în acţiune sau — la un nivel superior de analiză — implicarea în configurarea acelei scheme interpretative care produce sau ghidează acţiunea.

Al doilea mod de interpretare — lumea ca loc al lucrurilor — îşi găseşte expresia formală în metodele şi teoriile ştiinţifice. Ştiinţa permite o determinare din ce în ce mai precisă a acelor proprietăţi ale lucrurilor care pot fi validate consensual, precum şi o utilizare eficientă a lucrurilor precis determinabile drept unelte (odată ce a fost stabilită direcţia pe care o astfel de utilizare trebuie să o urmeze, prin aplicarea proceselor narative fundamentale).

Fără folosirea ambelor metode de construcţie, nu poate fi generată o imagine completă a lumii. Faptul că cele două moduri sunt în antiteză înseamnă doar că natura domeniilor lor rămâne insuficient diferenţiată. Adepţii perspectivei mitologice asupra lumii tind să considere declaraţiile principiilor lor imposibil de distins de „realitatea“ empirică, chiar dacă aceste declaraţii fuseseră general formulate cu mult înainte de apariţia noţiunii de realitate obiectivă. Aceia care, dimpotrivă, acceptă perspectiva ştiinţifică — presupunînd că aceasta este sau poate deveni

exhaustivă — uită că o prăpastie de netrecut separă ceea ce este de ceea ce ar trebui să fie.

Trebuie să cunoaştem patru lucruri:

ceea ce este,

ce să facem cu ceea ce este,

că există o diferenţă între a cunoaşte ceea ce este şi

a cunoaşte ce să facem cu ceea ce este

şi care este diferenţa dintre ele.

A explora ceva pentru a „descoperi ceea ce este“ înseamnă în primul rând să-i descoperi semnificaţia pentru forţa motrice, într-un anumit context social şi doar în al doilea rând să-i determini natura senzorială sau materială obiectivă precisă. Aceasta reprezintă cunoaşterea în sensul ei fundamental şi, deseori, reprezintă o cunoaştere suficientă.

Imaginaţi-vă că o fetiţă, mergând de-a buşilea în timpul primelor ei tentative de explorare, ajunge la un bufet unde poate să atingă o sculptură scumpă şi fragilă din sticlă. Îi observă culoarea, strălucirea, simte că este netedă şi rece la atingere, dar şi grea. Deodată, mama intervine, o apucă de mână şi îi spune să nu mai atingă vreodată acel obiect. Copilul tocmai a aflat o sumă de lucruri semnificative specifice despre sculptură — cu siguranţă, i-a identificat proprietăţile senzoriale. Şi mai important totuşi a aflat că, abordată într-o manieră greşită, sculptura este periculoasă (cel puţin în prezenţa mamei); a descoperit, de asemenea, că sculptura este mai apreciată, în forma ei nealterată prezentă, decât tendinţa exploratorie — cel puţin (din nou) de către mamă. Fetiţa a întâlnit simultan un obiect, din perspectivă empirică, şi statutul său determinat sociocultural. Obiectul empiric poate fi considerat drept suma acelor proprietăţi senzoriale „intrinseci“ obiectului. Dimpotrivă, statutul obiectului constă în sensul lui, în implicaţia sa pentru comportament. Tot ceea ce întâlneşte un copil

are această natură dual㠄, trăită de el ca parte a unei totalităţi unificate. Totul este ceva şi înseamnă ceva, iar diferenţa între esenţă şi semnificaţie nu este neapărat realizată.

Semnificaţia unui lucru, specificată în realitate ca o urmare a activităţii exploratorii întreprinse în apropierea sa, tinde „în mod natural“ să devină asimilată obiectului însuşi. Până la urmă obiectul este cauza proximală sau stimulul care „dă naştere“ acţiunii realizate în prezenţa sa. Pentru cei care acţionează în mod natural, cum este copilul, ceea ce semnifică un lucru este mai mult sau mai puţin inextricabil parte din lucru, parte din vraja lui. Vraja este, desigur, cauzată de frica de semnificaţie culturală şi intrapsihică specifică a lucrului, şi nu de calităţile sale senzoriale, determinabile obiectiv. Oricine înţelege un copil care spune, de exemplu, „Am văzut un om înspăimântător“; descrierea copilului este imediată şi concretă, chiar dacă el i-a atribuit obiectului percepţiei o calitate care este în realitate subiectivă şi dependentă de context. Este dificil, până la urmă, să înţelegi natura subiectivă a fricii şi să nu simţi ameninţarea ca parte a lumii „reale“.

Atribuirea automată de semnificaţie lucrurilor — sau eşecul de a distinge între ele iniţial — este o caracteristică a poveştii, a mitului, nu a gândirii ştiinţifice. Povestea captează cu exactitate natura experienţei primare. Lucrurile sunt înfricoşătoare, oamenii sunt enervanţi, evenimentele sunt promiţătoare, mâncarea este satisfăcătoare — cel puţin în termenii experienţei noastre fundamentale. Mintea modernă, care crede despre sine că s-a ridicat deasupra domeniului magiei, este cu toate acestea capabilă încă de reacţii „iraţionale“ (citiţi motivate). Cădem sub vraja experienţei ori de câte ori atribuim frustrarea, agresivitatea, dedicarea sau pasiunea noastră persoanei sau situaţiei existente drept cauză „proximală“ a unei asemenea agitaţii. Nu suntem încă „obiectivi“, nici măcar în cele mai lucide momente ale noastre (slavă Domnului pentru asta!) Ne adâncim imediat într-un film sau într-un roman şi suspendăm voluntar neîncrederea. Suntem impresionaţi sau îngroziţi, împotriva voinţei noastre, în prezenţa unei marionete culturale suficient de puternice (un idol intelectual, un sportiv superstar, un actor, un lider politic, Papa, o frumuseţe faimoasă sau chiar şeful nostru) — adică în prezenţa oricui întrupează valorile şi idealurile deseori implicite care ne protejează de dezordine şi ne duc de nas. Ca şi individul medieval, nici măcar nu avem nevoie de persoană pentru a genera un astfel de efect. Efigia va fi de ajuns. Vom plăti mari sume de bani pentru haine purtate sau obiecte personale folosite sau create de oamenii faimoşi sau infami ai timpului nostru[9].

Mintea „naturală“, preexperimentală sau mitică, este, de fapt, preocupată în primul rând de sens — ceea ce este în esenţă un înţeles al acţiunii —, şi nu de natura „obiectivă“. Obiectul formal, aşa cum este el conceptualizat de conştiinţa modernă, axată pe ştiinţă, le poate părea celor încă posedaţi de imaginaţia mitică — asta dacă pot, în primul rând, să-l „vadă“ — drept o cochilie nerelevantă, drept ceea ce a rămas după ce tot ceea ce fusese intrinsec interesant a fost înlăturat. Pentru cel care preexperimentează, lucrul reprezintă semnificaţia proprietăţilor sale senzoriale, aşa cum sunt ele trăite în experienţa subiectivă — în afect sau emoţie. Şi, în realitate — în viaţa reală —, să ştii ceea ce este ceva înseamnă, încă, să ştii două lucruri despre el: relevanţa lui motivaţională şi natura specifică a calităţilor lui senzoriale. Cele două forme de cunoaştere nu sunt identice; mai mult, experienţa şi înregistrarea primeia precede cu necesitate dezvoltarea celei de-a doua. Ceva trebuie să aibă un impact emoţional, înainte de a atrage atenţia suficient de mult pentru a fi explorat şi cartografiat în conformitate cu proprietăţile sale senzoriale. Aceste proprietăţi senzoriale — de primă importanţă pentru cercetătorul experimental sau empiric — sunt semnificative doar în măsura în care ele servesc drept indicii pentru determinarea relevanţei afective specifice sau a semnificaţiei comportamentale. Trebuie să ştim ce lucruri nu pot fi cunoscute în esenţa lor, dar să ţinem evidenţa semnificaţiei lor — să înţelegem ce semnifică ele pentru comportamentul nostru.

A fost nevoie de secole întregi de disciplină fermă şi antrenament intelectual, religios, protoştiinţific şi ştiinţific pentru a produce o minte capabilă de concentrare asupra fenomenelor care nu sunt încă sau nu mai sunt captivante intrinsec imediat — pentru a produce o minte care consideră realul drept ceva care se poate separa de relevant. În schimb, se poate sugera că nu toate miturile au fost spulberate de ştiinţă, devotată cum este ea progresului uman şi că tocmai această reamintire care nu este lipsită de importanţă îi permite cercetătorului să păstreze un entuziasm neştirbit în timp ce studiază la nesfârşit musculiţa beţivă.

Mai precis, cum gândeau oamenii, nu cu mult timp în urmă, înainte să fie cercetători experimentalişti? Cum erau lucrurile înainte să fie obiective? Acestea sunt întrebări foarte dificile. „Lucrurile“ care existau înainte de dezvoltarea ştiinţei experimentale nu par valide nici ca lucruri, nici ca semnificaţie a lucrurilor, pentru mintea modernă. Întrebarea despre natura substanţei Soarelui, sol, (pentru a lua un singur exemplu) — a preocupat timp de sute de ani mintea celor care practicau „ştiinţa“ preexperimentală a alchimiei. Nu mai presupunem acum nici măcar că soarele are o substanţă uniformă, unică şi cu siguranţă am obiecta în faţa proprietăţilor atribuite acestui element ipotetic, dacă i-am accepta

existenţa. Carl Jung, care a petrecut o mare parte din viaţa sa matură studiind tiparele medievale de gândire, caracteriza sol în felul următor:

Soarele înseamnă în alchimie mai întâi aurul, cu care are în comun semnul […]. Însă aşa cum aurul „filosofic“ nu este cel „obişnuit“, tot aşa nici soarele nu este nici aurul metalic, nici corpul ceresc. O dată „soarele“ înseamnă o substanţă activă ascunsă în aur, care este extrasă de aici ca tinctura rubea. Altă dată, soarele este drept corp ceresc, posesorul unei străluciri luminoase, cu efecte magice şi transformatoare. Soarele ca aur şi corp ceresc conţine atunci un sulf activ de culoare roşie, care este fierbinte şi uscat. Datorită acestui sulf roşu, soarele alchimic, ca şi aurul corespunzător, este roşu. Aşa cum ştia orice alchimist, aurul îşi datorează roşeaţa adaosului de Cu (cupru), adică de Kypris (Venus), care în alchimia greacă a reprezentat odinioară substanţa transformării. Roşeaţa, fierbintele şi uscatul sunt caracteristicile clasice ale Typhon-ului egiptean, care, ca principiu rău, precum sulful alchimic, are o relaţie strânsă cu diavolul. Şi tot aşa cum Typhon îşi are regatul în marea interzisă, tot aşa soarele, ca „sol centralis“, posedă o „mare“ şi o „apă crudă, concretă“ (aquam crudam perceptibilem), iar altă dată, ca „sol coelestis“, are tot o „mare“ şi o „apă subtilă, imperceptibilă“. Această „apă de mare“ (aqua pontica) se extrage din soare şi din lună…

Substanţa solară activă este ceva favorabil. Ca aşa-numit „balsam“ ea picură din soare şi dă naştere lămâilor, portocalilor, viţei-de-vie şi, în domeniul mineral, aurului.[10]

Cu greu putem înţelege o astfel de descriere, contaminată cum este de asociaţiile imaginative şi mitologice specifice minţii medievale. Cu toate acestea, tocmai această contaminare fantastică este cea care face descrierea alchimcă demnă de a fi examinată — nu din perspectiva istoriei ştiinţei, preocupată de examinarea ideilor obiective perimate, ci din perspectiva psihologiei, concentrată asupra interpretării cadrelor subiective de referinţă.

„În ea [Marea indienilor] se află imaginile (figurae) cerului şi ale pământului, ale verii, toamnei, iernii şi primăverii, masculinitatea şi feminitatea. Dacă le numeşti pe acestea spirituale, atunci este verosimil ce faci; dacă le spui corporale, ai

dreptate; dacă le numeşti cereşti, atunci nu minţi; dacă le numeşti pământeşti, ai relatat corect.“[11] Alchimistul nu poate să-şi separe ideile subiective despre natura lucrurilor — adică, ipotezele sale — de lucrurile înseşi. Ipotezele, în schimb — produse ale imaginaţiei sale —, au fost derivate din supoziţiile „explicative“ necontestate şi nerecunoscute care formau cultura sa. Omul medieval trăia, spre exemplu, într-un univers care era moral — unde totul, chiar şi mineralele şi metalele se străduiau, mai presus de toate, spre perfecţiune.[12] De aceea, pentru mintea alchimică, lucrurile erau caracterizate în mare parte de natura lor morală — prin impactul asupra a ceea ce am descrie drept afect, emoţie sau motivaţie; prin urmare, caracterizate de relevanţa sau valoarea lor (ceea ce înseamnă impact asupra afectului). Descrierea acestei relevanţe lua o formă narativă, o formă mitică — precum în exemplul extras din Jung, unde aspectului sulfuros al substanţei soarelui îi sunt atribuite caracteristici negative, demonice. Jupuirea, ca să spunem aşa, afectului de percepţie a fost marea ispravă a ştiinţei, alături de permiterea descrierilor experienţelor doar în termenii trăsăturilor lor consensual aprehensibile. Totuşi, se întâmplă că şi afectele generate de experienţe sunt reale.

Alchimiştii, ale căror conceptualizări împleteau afectul cu simţurile, tratau afectul ca pe un lucru natural (deşi nu îl „cunoşteau“ — nu explicit). Noi am înlătutat afectul din lucru şi putem, de aceea, să-l manipulăm în mod strălucit pe acesta din urmă. Cu toate astea, suntem încă victimele emoţiilor neînţelese generate de lucru — am spune, în prezenţa lui. Am pierdut universul mitic al minţii preexperimentale sau cel puţin am încetat să-i încurajăm dezvoltarea. Această pierdere a lăsat şi mai mult puterea noastră tehnologică, din ce în ce mai mare, la cheremul sistemelor de evaluare încă inconştiente.

Înainte de vremea lui Descartes, Bacon şi Newton, omul trăia într-o lume animată, spirituală, saturată de sens, impregnată de scop moral. Natura acestui scop era revelată în poveştile pe care oamenii şi le spuneau unul altuia — poveşti despre structura cosmosului şi locul omului. Însă noi gândim acum empiric (cel puţin credem că gândim empiric), iar spiritele care odinioară locuiau Universul au dispărut. Forţele eliberate de venirea noii ere a experimentului au devastat lumea mitică. Jung afirmă:

Cât de total diferită îi apare lumea omului medieval! Pentru el, pământul era pe vecie fixat şi odihnea în centrul universului, înconjurat de cursul unui soare care

îşi dăruia cu solicitudine căldura. Oamenii erau toţi copiii lui Dumnezeu, în grija iubitoare a Celui de Sus, care îi pregătea pentru binecuvântarea eternă; şi toţi ştiau exact ce să facă şi cum să se poarte ca să se înalţe dintr-o lume coruptibilă la o existenţă incoruptibilă şi fericită. O astfel de viaţă nu ni se mai pare reală, nici măcar în vise. Ştiinţa modernă a sfâşiat de mult acest văl.[13]

Chiar dacă individul medieval nu era în toate cazurile complet şi tandru vrăjit de credinţele sale religioase (avea o mare credinţă în iad, spre exemplu), cu siguranţă nu era chinuit de pletora de îndoieli raţionale şi nesiguranţe morale care îl sufocă pe omologul său modern. Religia, pentru mintea preexperimentală, nu era atât de mult o chestiune de încredere, cât o chestiune indubitabil adevărată — ceea ce înseamnă că punctul de vedere religios prevalent nu era pur şi simplu o teorie convingătoare, printre multe altele.

Cu toate acestea, capacitatea de a menţine o credinţă explicită în „faptul“ religios a fost sever subminată în ultimele câteva secole — mai întâi în Vest şi apoi oriunde altundeva. O serie de mari oameni de ştiinţă şi iconoclaşti a demonstrat că Universul nu evoluează în jurul lumii, că noţiunea noastră de statut separat şi „superioritate“ faţă de animale nu are o bază empirică şi că nu există Dumnezeu în rai (nici măcar rai, pe cât se poate vedea cu ochiul liber). În consecinţă, nu mai credem în propriile noastre poveşti — nici măcar nu mai credem că aceste poveşti ne-au slujit bine în trecut. Obiectele descoperirii ştiinţifice revoluţionare — munţii lui Galileo de pe suparafţa lunară; orbitele planetare eliptice ale lui Kepler — s-au manifestat printr-o violare aparentă a ordinii mitice, aşa cum era ea predicată de ipoteza perfecţiunii paradiziace. Noile fenomene produse de procedurile experimentaliştilor nu puteau fi, nu puteau exista din perspectiva definită de tradiţie. Mai mult — şi mai important —, noile teorii care au luat naştere în scopul înţelegerii realităţii empirice reprezentau o ameninţare severă pentru integritatea modelelor tradiţionale ale realităţii, care furnizaseră lumii un sens determinat. Cosmosul mitologic avea în centrul său omul; universul obiectiv a fost mai întâi heliocentric şi, ulterior, mai puţin de atât. Omul nu mai ocupă centrul scenei. În consecinţă, lumea este un loc total diferit.

Perspectiva mitologică a fost detronată de cea empirică; sau cel puţin aşa pare. Aceasta ar trebui să însemne că moralitatea predicată de mit ar fi dispărut şi ea, aşa cum a pierit credinţa în iluzia confortabilă. Friedrich Nietzsche a clarificat

acest aspect, acum mai bine de o sută de ani:

Când renunţi la credinţa creştină, îţi pierzi dreptul la morala creştină. Aceasta nu este deloc de la sine înţeles: acest punct trebuie pus în lumină mereu, din nou, în ciuda capetelor obtuze ale englezilor. Creştinismul este un sistem, o viziune globală asupra lucrurilor, o examinare de ansamblu a lor. Dacă desprinzi din el o idee principală, credinţa în Dumnezeu, atunci spargi întregul; nimic necesar nu ţi se mai păstrează între degete. Creştinismul stabileşte dinainte că omul nu ştie, nu poate să ştie ce este pentru el bine sau rău: el crede în Dumnezeu, singurul care ştie. Morala creştină este o poruncă; originea ei este transcendentă; ea este dincolo de orice critică, de orice drept la critică; ea conţine numai adevăr, în caz că Dumnezeu e adevărul — ea există şi cade odată cu credinţa in Dumnezeu. Dacă englezii cred într-adevăr că ei ştiu de la sine, „intuitiv“, ce este bine şi ce este rău, dacă prin urmare sunt de părere că nu mai au nevoie de creştinism ca garanţie a moralei, aceasta e doar o consecinţă a dominaţiei judecăţii de valoare creştine şi o expresie a forţei şi adâncimii acestei dominaţii: astfel încât a fost uitată originea moralei englezeşti şi nu mai este resimţită extrema condiţionare a dreptului ei de a exista.[14]

Dacă supoziţiile unei teorii au fost invalidate, argumentează Nietzsche, atunci şi teoria a fost invalidată. Dar, în acest caz, „teoria“ supravieţuieşte. Doctrinele fundamentale ale tradiţiei morale iudeo-creştine continuă să guverneze fiecare aspect al comportamentului individual actual şi valorile de bază ale occidentalului tipic, chiar dacă el este ateu şi bine educat, chiar dacă noţiunile şi declaraţiile sale abstracte par iconoclaste. El nici nu ucide, nici nu fură (sau, dacă o face, îşi ascunde acţiunile, chiar şi de propria conştientizare) şi tinde, în teorie, să-şi trateze vecinul ca pe sine însuşi. Principiile care guvernează societatea lui (şi, din ce în ce mai mult, pe toate celelalte[15]) rămân bazate pe noţiunile mitice ale valorii individuale — drept şi responsabilitate intrinsecă —, în ciuda dovezii ştiinţifice a cauzalităţii şi determinismului ce dictează comportamentul uman. În cele din urmă, în mintea sa — chiar dacă sporadic criminală —, victima unei infracţiuni tot îşi înalţă către cer strigătul de „dreptate“, iar infractorul conştient tot îşi merită pedeapsa pentru acţiunile sale.

Sistemele noastre de gândire postexperimentală şi sistemele de motivare şi

acţiune coexistă, de aceea, într-o uniune paradoxală. Unul este „modern“; celălalt, arhaic. Unul este ştiinţific; celălalt, tradiţional, chiar superstiţios. Am devenit atei în descrierea noastră, dar am rămas evident religioşi — adică, morali — în înclinaţiile noastre. Ceea ce acceptăm ca fiind adevărat şi modul în care acţionăm nu mai sunt proporţionale. Continuăm ca şi cum experienţa noastră are sens — ca şi cum activităţile noastre au valoare transcendentă —, dar suntem incapabili să justificăm intelectual această credinţă. Am fost prinşi în capcană de propria noastră capacitate de abstractizare: ne furnizează informaţia descriptivă exactă, dar, totodată, ne subminează credinţa în utilitatea şi sensul existenţei. Problema a fost frecvent considerată ca fiind tragică (mie mi se pare ridicol, cel puţin) şi explorată temeinic în filosofia şi literatura existenţială. Nietzsche a descris această condiţie modernă drept (inevitabila şi necesara) consecinţă a „morţii lui Dumnezeu“:

N-aţi auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinsese un felinar şi alerga prin piaţă strigând neîncetat: „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!“ Cum acolo se aflau mulţi care nu credeau în Dumnezeu, fu întâmpinat cu hohote de râs. Oare s-a pierdut? spuse unul. S-a rătăcit ca un copil? spuse altul. Sau stă ascuns? Se teme de noi? S-a urcat pe o corabie? A emigrat? — strigau şi râdeau cu toţii. Nebunul sări drept în mijlocul lor şi îi străpunse cu privirea. „Unde a plecat Dumnezeu?“ strigă el. Am să vă spun eu! Noi l-am ucis — voi şi eu! Noi toţi suntem ucigaşii lui! Dar cum am făcut asta? Cum am putut să bem marea? Cine ne-a dat buretele pentru a şterge întregul orizont? Ce-am făcut când am desprins pământul acesta din lanţurile soarelui său? Încotro se îndreaptă acum? Încotro ne îndreptăm noi? Departe de toţi sorii? Nu ne prăbuşim fără încetare? Înapoi, într-o parte, înainte, în toate părţile? Mai există, oare, un sus şi un jos? Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârşit? Nu ne adie golul în faţă? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea şi încă mai multă noapte? Nu auzim încă nimic din gălăgia cioclilor care–l îngroapă pe Dumnezeu? Nu simţim încă nimic din mirosul putrezirii divine? — şi zeii putrezesc! Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort! Şi noi l-am ucis! Cum să ne consolăm, noi, ucigaşii ucigaşilor? Cel mai sfânt şi mai puternic din tot ce-a avut lumea până acum şi-a pierdut sângele sub cuţitele noastre — cine ne spală de acest sânge? Cu ce apă ne-am putea curăţa? Ce ispăşiri, ce jocuri sfinte va trebui să inventăm? Nu este, oare, dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înşine zei pentru a părea cel puţin demni de ea?[16]

Ne aflăm într-o situaţie absurdă şi nefericită — când gândurile ni se întorc, involuntar, spre cumpănirea condiţiei noastre. Pare imposibil să credem că viaţa este intrinsec plină de semnificaţie din punct de vedere religios. Continuăm să acţionăm şi să gândim „ca şi cum“ — ca şi cum nimic fundamental nu s-a schimbat cu adevărat. Aceasta nu schimbă faptul că integritatea noastră a dispărut.

Marile forţe ale empirismului şi raţionalităţii, şi marea tehnică a experimentului au ucis mitul care nu poate fi readus la viaţă sau aşa se pare. În continuare punem în act preceptele străbunilor; cu toate acestea, nu ne mai putem justifica acţiunile. Comportamentul ne este modelat (cel puţin la modul ideal) de aceleaşi legi mitice — să nu ucizi, să nu râvneşti — care ne-au ghidat strămoşii timp de mii de ani, în care au trăit fără beneficiul gândirii empirice formale. Asta înseamnă că aceste reguli sunt atât de puternice — atât de necesare, cel puţin —, încât îşi menţin existenţa (şi îşi extind domeniul) chiar şi în prezenţa teoriilor explicite care le subminează validitatea. Acesta este un mister. Şi iată încă unul:

Cum se poate ca admirabilele civilizaţii antice complexe să se fi dezvoltat şi înflorit, iniţial, dacă au predicat nonsensuri? (Dacă o cultură supravieţuieşte şi creşte, acest lucru nu indică într-un mod profund că ideile pe care se bazează sunt valide? Dacă miturile sunt pure prototeorii superstiţioase, cum au funcţionat? De ce nu sunt uitate? Marile noastre ideologii raţionaliste — de exemplu, fascismul şi comunismul — şi-au demonstrat în cele din urmă inutilitatea esenţială pe parcursul mai multor generaţii, în ciuda naturii lor convingătoare din punct de vedere intelectual. Societăţile tradiţionale, bazate pe noţiuni religioase, au supravieţuit — în esenţă, neschimbate timp de zeci de mii de ani, în unele cazuri. Cum poate fi înţeleasă această longevitate?) În realitate, este rezonabil să argumentezi că tradiţiile cu succes persistent sunt bazate pe idei care sunt pur şi simplu greşite, indiferent de utilitatea lor?

Nu este mai plauzibil să admitem că pur şi simplu nu ştim cum se face că noţiunile tradiţionale sunt corecte, dată fiind aparenţa lor de extremă iraţionalitate?

Nu este, oare, posibil ca aceasta să indice spre ignoranţa filosofică modernă, mai curând decât spre eroarea filosofică ancestrală?

Am făcut marea greşeală să presupunem că „lumea spiritului“ descrisă de cei care ne-au precedat a fost una şi aceeaşi cu lumea modernă „a materiei“, conceptualizată primitiv. Nu este adevărat — cel puţin, nu este atât de simplu cum credem noi în general. Cosmosul descris de mitologie nu era unul şi acelaşi cu locul cunoscut practicanţilor ştiinţei moderne, dar asta nu înseamnă că nu era real. Încă nu am găsit Dumnezeul de sus, nici diavolul de jos, pentru că nu am înţeles încă unde pot fi găsite „susul“ şi „josul“.

Nu ştim despre ce vorbeau strămoşii. Nu este surprinzător, pentru că nici ei nu „ştiau“ (şi nici nu le păsa de faptul că nu ştiu). Să luăm în considerare acest mit arhaic al creaţiei[17] din Sumer — „locul de naştere al istoriei“:

Până în prezent nu s-a descoperit niciun text cosmogonic propriu-zis, dar câteva aluzii ne permit să reconstituim momentele decisive ale creaţiei, aşa cum o concepeau sumerienii. Zeiţa Nammu (al cărei nume este scris prin pictograma desemnând „Marea primordială“) este prezentată ca „mama care a zămislit Cerul şi Pământul“ şi „strămoaşa care i-a născut pe toţi zeii“. Tema Apelor Primordiale, imaginate ca o totalitate în acelaşi timp cosmică şi divină, este destul de des întâlnită în cosmogoniile arhaice. Şi în acest caz masa acvatică este identificată cu Mama originară care a născut, prin partenogeneză, primul cuplu, Cerul (An) şi Pământul (Ki), incarnând principiile masculin şi feminin. Acest prim cuplu era împreunat, până la confundare, într-un hieros gamos. Din legătura lor s-a născut En-lil, zeul atmosferei. Un alt fragment ne informează că acesta din urmă şi-a despărţit părinţii… Tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ este, de asemenea, destul de răspândită.[18]

Acest mit este unul tipic pentru descrierile arhaice ale realităţii. Ce înseamnă să spui că sumerienii credeau că lumea a luat naştere dintr-o „mare primordială“, care era mama tuturor, şi că cerul şi pământul au fost separate de actul unei zeităţi? Nu ştim. Ignoranţa noastră abisală în această privinţă nu şi-a găsit pandant totuşi într-o precauţie adecvată. Pare că am fi făcut presupunerea că poveşti precum acestea — miturile — erau echivalente în funcţionare şi intenţie (dar inferioare metodologic) cu descrierea empirică sau postexperimentală. Mai presus de toate, această insistenţă fundamental absurdă a fost cea care a destabilizat efectul tradiţiei religioase asupra organizării judecăţii morale şi a

comportamentului uman modern. „Lumea“ sumerienilor nu era realitatea obiectivă, aşa cum o construim în prezent. Era în acelaşi timp mai mult şi mai puţin — mai mult, prin faptul că această lume „primitivă“conţinea fenomene pe care nu le considerăm parte din „realitate“, cum ar fi afectul şi sensul; mai puţin, prin faptul că sumerienii nu puteau descrie (sau concepe) multe dintre acele lucruri pe care ni le-au revelat procesele ştiinţei.

Mitul nu este protoştiinţă primitivă. Este un fenomen diferit din punct de vedere calitativ. Ştiinţa poate fi considerată ca „descrierea lumii în ceea ce priveşte acele aspecte care sunt perceptibile pentru oricine“ sau „specificarea modului cel mai eficient de a atinge un scop (dat fiind un scop definit)“. Mitul poate fi considerat mai precis drept „descrierea lumii în măsura în care ea este semnificant (pentru acţiune)“. Universul mitic este un loc pentru a acţiona, nu un loc pentru a percepe. Mitul descrie lucrurile în termenii valenţei lor afective unice sau împărtăşite, ai valorilor, ai semnificaţiei lor motivaţionle. De aceea, Cerul (An) şi Pământul (Ki) sumerienilor nu sunt cerul şi pământul omului modern; ele sunt Marele Tată şi Marea Mamă a tuturor lucrurilor (inclusiv lucrul — En-lil, care este, de fapt, un proces — care într-un anumit sens le-a dat naştere).

Nu înţelegem gândirea preexperimentală, aşa că încercăm să o explicăm în termeni pe care îi înţelegem — ceea ce înseamnă că, de fapt, o minimalizăm, o definim ca nonsens. Până la urmă, gândim ştiinţific — aşa credem — şi gândim că ştim ceea ce înseamnă acest lucru (din moment ce gândirea ştiinţifică poate fi definită în principiu). Suntem familiarizaţi cu gândirea ştiinţifică şi o apreciem foarte mult astfel încât tindem să presupunem că este tot ce trebuie să gândim (presupunând că toate celelalte „forme de gândire“ sunt în cel mai bun caz aproximări ale idealului gândirii ştiinţifice). Dar nu este corect. Gândirea este, de asemenea, şi mai fundamental descrierea valorii, descrierea efectului asupra comportamentului. Aceasta înseamnă că, în privinţa valorii, clasificarea — determinarea (sau chiar perceperea) a ceea ce constituie un singur lucru sau o clasă de lucruri — reprezintă actul de a le grupa împreună în funcţie de efectul asupra comportamentului.

Categoria sumeriană Cer (An), de exemplu, este un domeniu al fenomenelor cu indicaţii similare în privinţa rezultatelor comportamentale sau a afectului; acelaşi lucru îl putem afirma şi despre categoria Pamânt (Ki) şi toate celelalte categorii mitice. Faptul că „domeniul Cerului“ are efecte asupra acţiunii — are semnificaţie motivaţională — îl transformă în zeitate (care este ceva ce controlează comportamentul sau cel puţin care trebuie servit). Pentru înţelegerea

faptului că un astfel de sistem de clasificare are un sens real este nevoie să înveţi să gândeşti diferit (este nevoie, de asemenea, să înveţi să gândeşti cum să gândeşti diferit).

Mai presus de toate, sumerienii erau preocupaţi de cum să se poarte (erau preocupaţi de valoarea lucrurilor). Descrierile pe care le făceau realităţii (cărora le atribuim calităţile protoştiinţei) cuprindeau, de fapt, rezumatul lumii ca fenomen — ca loc al acţiunii. Nu „ştiau“ asta — nu explicit — mai mult decât ştim noi. Dar cu toate acestea era adevărat.

Efortul empiric este devotat descrierii obiective a ceea ce este — determinării a ceea ce înseamnă un fenomen dat, care poate fi consensual validat şi descris. Obiectele acestui proces pot fi acelea ale trecutului, prezentului sau viitorului şi pot fi statice sau dinamice ca natură: o bună teorie ştiinţifică acceptă predicţia şi controlul atât al „transformării“, cât şi al fiinţării. Totuşi, „afectul“ pe care îl generează o întâlnire cu „obiectul“ nu constituie parte a ceea ce este acel obiect, din această perspectivă, şi de aceea trebuie eliminat din consideraţiile ulterioare (împreună cu orice altceva subiectiv) — trebuie să fie eliminat cel puţin din definiţie, ca aspect real al obiectului.

Procesul empiric dureros al identificarii, comunicării şi comparării s-a dovedit a fi un mijloc frapant de eficient pentru specificarea naturii trăsăturilor relativ invariante ale lumii aprehensibile la nivel colectiv. Din nefericire, această metodologie utilă nu poate fi aplicată la determinarea valorii — la considerarea a ceea ce ar trebui să fie, la specificarea direcţiei pe care ar trebui să o ia lucrurile (ceea ce înseamnă, la descrierea viitorului pe care trebuie să-l construim, drept consecinţă a acţiunilor noastre). Asemenea acte de evaluare constituie cu necesitate decizii morale. Putem folosi informaţia generată ca urmare a aplicării ştiinţei pentru a ghida aceste decizii, dar nu pentru a ne spune dacă sunt corecte. Ne lipseşte un proces de verificare, în domeniul moral, care să fie la fel de puternic sau de universal acceptabil, ca şi metoda experimentală (empirică) din domeniul descrierii. Această absenţă nu ne permite să evităm problema. Nicio societate şi niciun individ funcţional nu pot evita să furnizeze judecăţi morale, indiferent de ce se poate spune sau imagina despre necesitatea unei astfel de judecăţi. Acţiunea presupune evaluare ori echivalentul ei implicit sau „inconştient“. A acţiona înseamnă literal a-ţi manifesta preferinţa pentru un set de posibilităţi, spre deosebire de un set infinit de alternative. Dacă dorim să trăim, trebuie să acţionăm. Acţionând, acordăm valoare. Lipsindu-ne omniscienţa, trebuie să luăm în mod dureros decizii în absenţa unor informaţii

suficiente. La nivelul tradiţiei, cunoaşterea binelui şi răului, precum şi sensibilitatea noastră morală sunt cele care ne conferă această abilitate. Convenţiile noastre mitologice, operând implicit sau explicit, sunt cele care ne ghidează alegerile. Dar care sunt aceste convenţii? Cum înţelegem realitatea existenţei lor?

Încă o dată, Nietzsche a fost cel care a pus degetul pe problema modernă, esenţială în chestiunile valenţei sau sensului: „aşadar întrebarea dacă, în privinţa evaluărilor, instinctualităţii merită a-i fi acordată o mai mare autoritate decât raţionalităţii căreia i se pretinde să aprecieze şi să acţioneze pe baza unor temeiuri, potrivit unui «de ce?», aşadar în vederea unui scop, a unei necesităţi“:

Tocmai prin faptul că moraliştii filosofi luau cunoştinţă de facta-ele morale doar grosolan, într-o selecţie arbitrară sau printr-o prescurtare întâmplătoare, ca de pildă în chip de morală a mediului lor înconjurător, a clasei lor sociale, a bisericii lor, a spiritului epocii lor, a climei şi zonei lor geografice — tocmai prin faptul că ei erau prost informaţi şi chiar prea puţin interesaţi în a cunoaşte popoarele, epocile, trecutul, ei nici măcar n-au întrezărit adevăratele probleme ale moralei: probleme care, toate, pornesc de la ideea unei comparaţii între diversele feluri de morală. Din întreaga „ştiinţă a moralei“ a lipsit deocamdată, oricât ar părea de ciudat, însăşi problema moralei: a lipsit bănuiala că aici ar putea exista ceva problematic“.[19]

Problema „moralităţii“ — există ceva moral în orice sens general realist şi, dacă da, cum ar putea fi înţeles? — este o chestiune care a căpătat acum o importanţă supremă. Avem forţa tehnologică să facem orice vrem (cu siguranţă, orice distructiv; potenţial, orice creativ); combinate cu această forţă totuşi există o incertitudine existenţială la fel de profundă, superficialitate şi confuzie. Schimburile noastre interculturale constante şi capacitatea de judecată critică ne-au subminat încrederea în tradiţiile strămoşilor, poate pentru motive îndreptăţite. Individul nu poate trăi totuşi fără credinţă — fără acţiune şi evaluare —, iar ştiinţa nu poate oferi acea credinţă. Cu toate acestea, trebuie să ne punem încrederea în ceva. Oare miturile spre care ne-am îndreptat din momentul naşterii ştiinţei sunt mai sofisticate, mai puţin periculoase şi mai complete decât acelea pe care le-am respins? Structurile idelologice care au dominat relaţiile

sociale în secolul XX par nu mai puţin absurde, la suprafaţă, decât vechile sisteme de credinţă pe care le-au înlocuit; în plus, le lipsesc toate acele mistere incomprehensibile care rămân cu necesitate parte a producţiei artistice şi creative autentice. Propunerile fundamentale ale fascismului şi comunismului erau raţionale, logice, declarabile, comprehensibile şi extrem de greşite. Nicio luptă ideologică majoră nu mai sfâşie în prezent sufletul lumii, dar este dificil de crezut că ne-am vindecat de credulitate. Apariţia curentului New Age în Occident, de exemplu — ca o compensare a declinului spiritualităţii tradiţionale —, oferă o dovadă suficientă a abilităţii noastre necurmate de a înghiţi o cămilă, în timp ce strecurăm ţânţarul*.

Am putea face, oare, mai bine? Este posibil să înţelegem ceea ce poate fi crezut în mod rezonabil, chiar admirabil, după ce înţelegem ceea ce trebuie să credem? Vasta noastră putere face din autocontrol (şi, poate, autoînţelegere) o necesitate, aşa că avem motivaţia, cel puţin în principiu. Mai mult, timpul este prielnic. Al treilea mileniu creştin începe — la sfârşitul unei ere în care am demonstrat, spre vădita satisfacţie a tuturor, că anumite forme de reglementare socială pur şi simplu nu funcţionează (chiar judecate după propriile lor criterii de succes). Până la urmă, trăim printre ruinele marilor experimente statale ale secolului XX, realizate aşa cum a profeţit Nietzsche:

În doctrina socialismului se ascunde, mai degrabă stângaci, o „dorinţă de negare a vieţii“; fiinţele şi rasele umane care creează astfel de doctrine suferă probabil de o oarecare incompletitudine. Într-adevăr, mi-aş dori ca, prin intermediul unor experimente grandioase, să se demonstreze că, în interiorul societăţilor socialiste, viaţa se neagă pe sine, îşi taie propriile rădăcini. Pământul este suficient de mare, iar omul este încă suficient de neobosit; prin urmare, nu aş considera ca fiind de nedorit o astfel de demonstratio ad absurdum, chiar dacă ar fi câştigată şi plătită prin intermediul sacrificării unui număr înfiorător de mare de vieţi omeneşti.[20]

Pare că există unele constrângeri „naturale“ sau chiar — să îndrăznesc să le numesc? — unele constrângeri „absolute“ în modul în care fiinţele umane pot acţiona ca indivizi şi în interiorul societăţii. Unele presupuneri şi morale sunt greşite; natura umană nu este maleabilă la infinit.

A devenit mai mult sau mai puţin evident, de exemplu, că raţionalitatea pură, abstractă, neînrădăcinată în tradiţie — raţionalitatea care a definit comunismul de stil sovietic de la naşterea sa până la dizolvare — pare a fi absolut incapabilă să determine şi să expliciteze ceea ce ar trebui să ghideze comportamentul individual şi social. Unele sisteme nu funcţionează, chiar dacă au un sens abstract (chiar mai mult sens decât sistemele alternative, operative în prezent, incomprehensibile şi evoluând la întâmplare). Unele tipare de interacţiune interpersonală — care constituie statul, în măsura în care acesta există ca model de comportament social — nu-şi ating scopurile pe care se presupune că ar trebui să le atingă, nu le pot susţine în timp şi pot chiar să producă scopuri contrare, nimicindu-i pe cei care le declară valoarea şi le pun în act. Acest lucru se întâmplă poate pentru că sistemele planificate, logice şi inteligibile nu reuşesc să ţină cont de aspectul iraţional, transcendent, incomprehensibil şi deseori ridicol al caracterului uman, aşa cum este descris de Dostoievski:

Acum te întreb: la ce să te aştepţi de la un om, din moment ce a fost înzestrat cu asemenea calităţi ciudate? Revarsă asupra lui toate binecuvântările pământeşti, îneacă-l într-o mare de fericire, astfel încât doar bule de binecuvântare să poată fi văzute la suprafaţă: dă-i prosperitate economică, aşa încât să nu mai aibă nimic de făcut decât să doarmă, să mănânce prăjituri şi să se preocupe de continuitatea speciei sale, şi chiar şi atunci, din pură nerecunoştinţă, din pură ranchiună, omul tot îţi va juca nişte feste josnice. Îşi va risca chiar şi prăjiturile şi va dori intenţionat cele mai fatale porcării, cea mai neeconomică absurditate, doar pentru a-şi introduce în tot acest bun-simţ pozitiv elementul său fantastic fatal. El va dori să-şi păstreze doar visurile fantastice, prostia vulgară, doar pentru a-şi dovedi — ca şi când ar fi fost atât de necesar — că oamenii sunt oameni, şi nu clapele unui pian, pe care legile naturii ameninţă să-l controleze atât de complet, încât curând individul va fi capabil să nu-şi mai dorească altceva decât calendarul.

Şi asta nu este tot: chiar dacă omul nu ar fi în realitate decât o clapă de pian, chiar dacă acest lucru i s-ar dovedi de către ştiinţele naturii şi matematică, nici măcar atunci el nu ar deveni responsabil, ci ar face intenţionat ceva pervers, din pură ingratitudine, doar pentru a câştiga un punct. Şi, dacă nu găseşte mijloacele, el va provoca distrugere şi haos, va provoca suferinţe de tot felul, doar pentru a avea dreptate. Va lansa un blestem asupra lumii şi, întrucât doar omul poate blestema (este privilegiul lui, diferenţa primară dintre el şi celelalte animale),

poate că doar prin blestemul său el îşi va atinge obiectivul, adică se va convinge pe el însuşi că este un om, şi nu o clapă de pian! Dacă spui că şi acestea pot fi calculate şi aranjate în tabele, haosul şi întunericul, şi blestemele, astfel încât posibilitatea de a le calcula dinainte va pune capăt tuturor acestora, iar raţiunea se va reafirma, atunci omul va înnebuni intenţionat, pentru a scăpa de reţiune şi a-şi câştiga dreptatea! Eu cred în asta, răspund pentru asta, pentru că întreaga muncă a omului pare cu adevărat să constea exclusiv în a-şi dovedi lui însuşi în fiecare minut că el este om, şi nu clapă de pian! Se poate să-l coste propria piele, se poate să se întâmple din canibalism! Şi, lucrurile stând aşa, se poate împiedica individul să fie tentat să se bucure de ceea ce nu s-a terminat încă, iar acea dorinţă să depindă în continuare de ceva pe care nu-l ştim?[21]

De asemenea, în momentul de faţă noi posedăm, în formă accesibilă şi completă, înţelepciunea tradiţională a unei mari părţi a rasei umane — posedăm descrierea exactă a miturilor şi ritualurilor care conţin şi condiţionează valorile implicite şi explicite ale aproape tuturor celor care au trăit vreodată. Aceste mituri sunt preocupate în mod central şi corespunzător de natura existenţei umane de succes. Analiza comparativă atentă a acestui mare corpus de filosofie religioasă ne poate permite să determinăm provizoriu natura motivaţiei şi a moralităţii umane esenţiale — dacă am fi dispuşi să ne admitem ignoranţa şi să ne asumăm riscul. Specificarea precisă a punctelor comune mitologice subsidiare poate reprezenta primul stadiu de dezvoltare din evoluţia conştientă a unui sistem al moralităţii cu adevărat universal. Stabilirea unui astfel de sistem, acceptabil deopotrivă pentru mintea emprică şi cea religioasă, s-ar putea dovedi de un ajutor incalculabil în reducerea conflictului intrapsihic, interindividual şi intergrupal. Înrădăcinarea unei astfel de analize comparative într-o psihologie (sau chiar într-o neuropsihologie) influenţată de cercetarea strict empirică ne poate oferi posibilitatea unei forme de validare convergentă şi ne poate ajuta să depăşim problema străveche a extragerii lui ar trebui din este; ne poate ajuta să vedem cum ceea ce trebuie să facem ar putea fi inextricabil asociat cu ceea ce suntem noi.

O analiză adecvată a mitologiei, de tipul celei propuse aici, nu reprezintă doar simpla discutare a evenimentelor „istorice“ puse în act pe scena lumii (aşa cum ar putea dori religia tradiţională), şi nu doar pura investigare a credinţelor primitive (aşa cum ar putea presupune ştiinţa tradiţională). Ea este, în schimb, examinarea, analizarea şi incorporarea subsecventă a unui edificiu de sens, care

conţine organizarea ierarhică a valenţei experienţiale. Imaginaţia mitică este preocupată de lume în maniera unui fenomenolog care caută să descopere natura realităţii subiective în loc să se ocupe de descrierea lumii obiective. Mitul, precum şi drama care este parte din mit furnizează răspunsuri în imagine la următoarea întrebare: „Cum poate fi conceptualizată în abstracţiune prezenta stare de experienţă, cu privire la sensul ei?“ [ceea ce înseamnă relevanţa ei emoţională (subiectivă, cu baze biologice, construită social) sau semnificaţia ei motivaţională]. Sens înseamnă afectarea rezultatului comportamental; în mod logic, prin urmare, mitul prezintă informaţii relevante pentru cele mai importante probleme morale: „ce trebuie să fie? (ce trebuie făcut?)“ Viitorul dezirabil (obiectul lui ce ar trebui să fie) poate fi conceptualizat doar în relaţie cu prezentul, care serveşte cel puţin ca punct necesar de contrast şi comparaţie. Să ajungi undeva în viitor presupune să fii undeva în prezent; mai mult, deziderabilitatea locului spre care te deplasezi depinde de valenţa locului eliberat. Chestiunea lui „ce ar trebui să fie?“ (ce drum ar trebui străbătut?) conţine de aceea, ca să zicem aşa, trei subîntrebări, care ar putea fi formulate după cum urmează:

1) Ce există? Care este natura (sensul, semnificaţia) prezentei stări de experienţă?

2) Ce trebuie să existe? Către ce scop (dezirabil, valoros) ar trebui să se îndrepte acea stare?

3) Cum trebuie, în consecinţă, să acţionăm? Care este natura procesului specific prin care starea prezentă poate fi transformată în aceea care este dorită?

Capacitatea activă de înţelegere a scopului comportamentului, conceptualizată în relaţia cu prezentul interpretat, serveşte la limitarea sau la furnizarea unui cadru determinat pentru evaluarea evenimentelor în curs, care ia naştere ca o consecinţă a comportamentului curent. Scopul este o stare imaginară, reprezentată de un „loc“ al motivaţiei sau al afectului dezirabil — o stare care există doar în fantasmă, ca fiind ceva (potenţial) preferabil prezentului. (Construirea scopului înseamnă de aceea realizarea unei teorii referitoare la statutul relativ ideal al stărilor motivaţionale — despre bine). Acest viitor imaginat constituie o viziune a perfecţiunii, ca să spunem aşa, generată în lumina întregii cunoaşteri actuale (cel puţin, în condiţii optime), cu care sunt comparate continuu aspectele specifice şi generale ale experienţei în desfăşurare. Această viziune a perfecţiunii este tărâmul făgăduinţei, mitologic vorbind —

conceptualizat ca un domeniu spiritual (o stare psihologică), o utopie politică (o stare — stat*, literalmente) sau amândouă, simultan.

* Joc de cuvinte în original. În limba engleză, state înseamnă atât „stare“, cât şi „stat“. (N.t.)

Răspundem la întrebarea „Ce trebuie să existe?“ formulând o imagine a viitorului dorit.

Nu putem concepe acel viitor decât în relaţie cu prezentul (interpretat), iar tocmai interpretarea pe care o facem acceptabilităţii emoţionale a prezentului conţine răspunsul la întrebarea „Ce există?“ [„care este natura (sensul, semnificaţia) prezentei stări de experienţă?“]

Răspundem la întrebarea „Cum trebuie, în consecinţă, să acţionăm?“ determinând strategia cea mai eficientă şi mai consecventă cu sine, ţinând cont de toate lucrurile, pentru a face să existe viitorul preferat.

Răspunsurile pe care le dăm la aceste trei întrebări fundamentale — modificate şi construite în cursul interacţiunilor sociale — formează cunoaşterea noastră, în măsura în care are vreo relevanţă comportamentală; formează cunoaşterea noastră din perspectivă mitologică. Structura cunoscutului mitologic — ce există, ce trebuie să existe şi cum să ajungi de la una la alta — este prezentată în Figura 1: Domeniul şi elementele constitutive ale cunoscutului.

Cunoscutul este teritoriul explorat, un loc al stabilităţii şi familiarităţii; este „oraşul lui Dumnezeu“, aşa cum este el înţeles în mod profan. Îşi găseşte întruparea metaforică în mituri şi poveşti care descriu comunitatea, regatul sau statul. Astfel de mituri sau poveşti ne ghidează capacitatea de a înţelege semnificaţia motivaţională particulară, limitată a prezentului, trăită în relaţia cu un viitor dorit identificabil, şi ne permite să construim şi să interpretăm tipare de acţiune adecvate, din interiorul limitelor acelei scheme. Cu toţii producem modele determinate a ceea ce este, a ceea ce ar trebui să fie şi ale modalităţii de a transforma una într-alta. Producem aceste modele, punând în balanţă propriile dorinţe, aşa cum îşi găsesc ele expresia în fantasmă şi acţiune, cu cele ale altora — indivizi, familii şi comunităţi —, pe care îi întâlnim în mod obişnuit. „Cum să acţionezi“ constituie aspectul esenţial al contractului social; domeniul cunoscutului este, de aceea, „teritoriul“ în care locuim împreună cu toţi cei care ne împărtăşesc tradiţiile şi credinţele implicite şi explicite. Miturile descriu

existenţa acestui „teritoriu împărtăşit şi determinat“ ca pe un aspect fix al existenţei — ceea ce şi este, întrucât realitatea culturii reprezintă un aspect neschimbător al mediului uman.

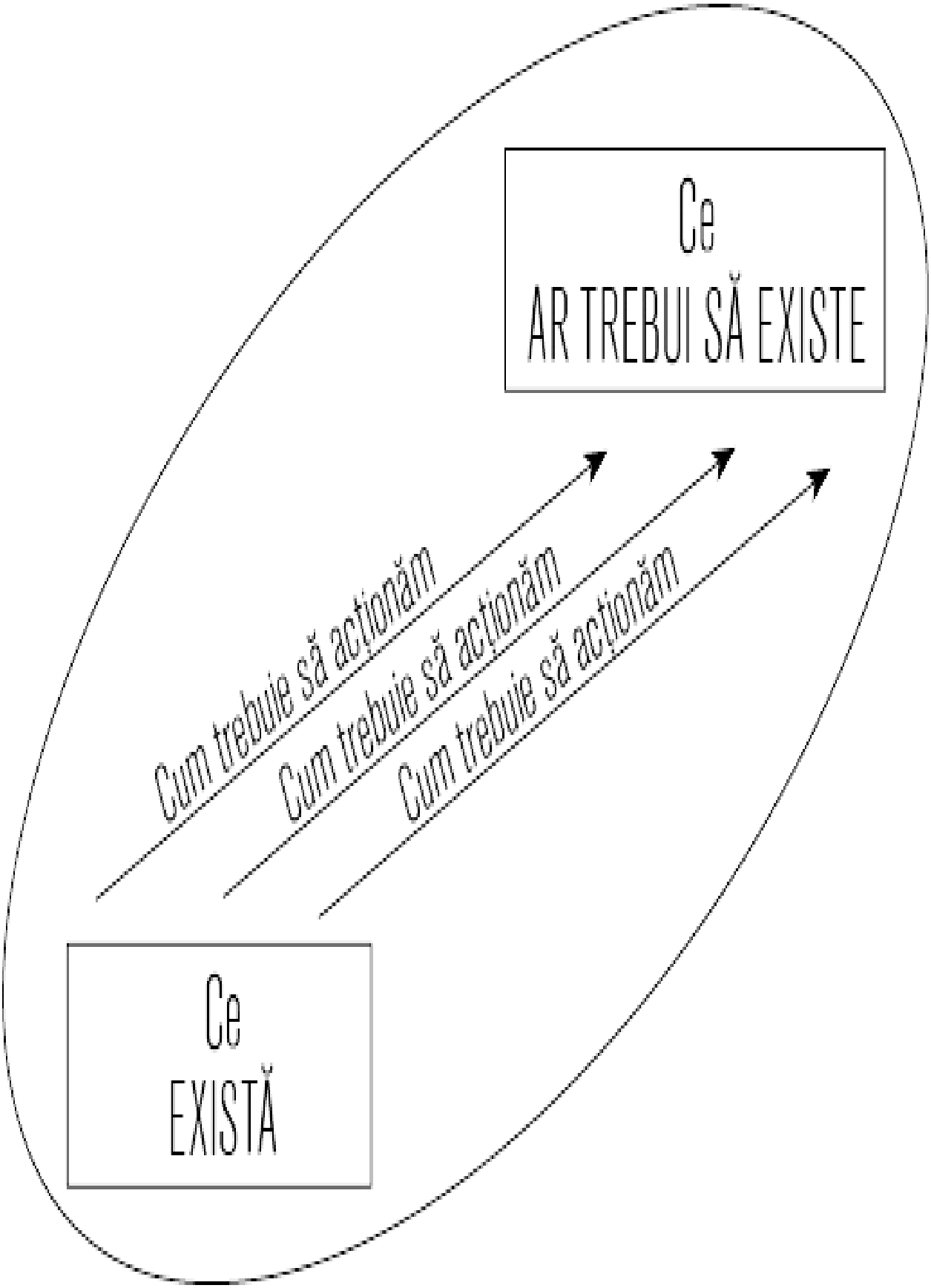

Ce
AR TREBUI SĂ EXISTE
Cum trebuie să acționăm
Cum trebuie să acționăm
Cum trebuie să acționăm
Ce
EXISTĂ

Figura 1. Domeniul şi elementele constitutive ale cunoscutului

„Naraţiunile despre cunoscut“ — ritualuri patriotice, poveşti despre eroi ancestrali, mituri şi simboluri ale identităţii culturale sau rasiale — descriu teritoriul instituit, ţesând pentru noi o plasă de semnificaţii care, împărtăşită cu alţii, elimină necesitatea disputelor asupra sensului. Toţi cei care cunosc regulile şi le acceptă pot juca jocul fără să se certe din cauza regulilor lui. Aceasta duce la pace, stabilitate şi potenţială prosperitate — un joc bun. Mai binele, cu toate acestea, este inamicul binelui; poate oricând exista un joc mai convingător. Miturile personifică ceea ce este cunoscut şi îndeplinesc o funcţie care, dacă ne limităm la aceasta, ar putera fi considerată de o importanţă supremă. Însă mitul prezintă şi informaţii care sunt mult mai profunde, aproape indicibil de profunde, odată ce sunt înţelese aşa cum trebuie (aş spune eu). Cu toţii producem modele a ceea ce este şi a ceea ce ar trebui să fie, precum şi ale modalităţii de a transforma una în alta. Ne schimbăm comportamentul, atunci când consecinţele acelui comportament nu sunt aşa cum am dori noi. Însă, uneori, simpla modificare a comportamentului este insuficientă. Trebuie să schimbăm nu numai ceea ce facem, ci şi ce credem că este important. Aceasta înseamnă reconsiderarea naturii semnificaţiei motivaţionale a prezentului şi reconsiderarea naturii ideale a viitorului. Aceasta este o transformare radicală, chiar revoluţionară şi un proces foarte complex ca realizare, însă gândirea mitică a reprezentat natura unei astfel de schimbări în mare şi remarcabil detaliu.

Structura gramaticală de bază a mitologiei transformaţionale, să spunem aşa, apare revelată cu cea mai mare claritate sub forma „căii“ (ca în „calea americană“*). Marele critic literar Northrop Frye comentează pe marginea ideii de cale, aşa cum se manifestă ea în scrierile literare şi religioase:

* În engleză, în original: „American Way of Life“, care înseamnă, de fapt, „stilul de viaţă american“. (N.t.)

Urmărirea unei naraţiuni este strâns legată de metafora literară centrală a călătoriei, unde avem o persoană care întreprinde călătoria (în engleză,

journey — n.t.) şi drumul, cărarea sau direcţia în care duce, cel mai simplu cuvânt pentru a desemna toate acestea fiind „calea“. Journey este un cuvânt aflat în legătură cu jour şi journée, iar călătoriile metaforice, derivând în cea mai mare parte din metode mai lente de deplasare, au de obicei în centrul lor conceptul călătoriei de o zi, adică distanţa pe care putem s-o acoperim în timpul unui ciclu solar. Printr-o extensie foarte facilă a metaforei, ciclul unei zile devine un simbol pentru întreaga viaţă. Astfel, în poezia Deşteptare a lui Housman („Trezirea, băiete: când călătoria se va fi sfârşit/Va fi destul timp de dormit“), trezirea de dimineaţă este o metaforă pentru continuarea călătoriei vieţii, o călătorie terminată cu moartea. Prototipul pentru această imagine este Ecleziastul, care ne îndeamnă să lucrăm cât este ziuă, înainte de a sosi noaptea, atunci când nimeni nu mai poate lucra…

Cuvântul „cale“ este un bun exemplu al măsurii în care limba este construită pe o serie de analogii metaforice. Sensul comun al lui „cale“ în limba engleză este acela de „metodă sau manieră de a proceda“, însă metoda şi maniera implică o anumită repetiţie secvenţială, iar repetiţia ne duce la miezul metaforic al unui drum sau al unei cărări… În Biblie, „cale“ traduce în mod normal cuvântul ebraic derek şi cuvântul grecesc hodos, şi pe tot parcursul Bibliei se pune un accent puternic pe contrastul dintre calea cea dreptă, care ne duce la destinaţie, şi calea cea strâmbă, înşelătoare sau derutantă. Acest contrast metaforic bântuie întreaga literatură creştină: începem să citim Divina comedie a lui Dante, iar al treilea vers vorbeşte despre o cale pierdută sau ştearsă: „Căci drepta mea cărare mi-o pierdui“. Alte religii propun aceeaşi metaforă: budismul vorbeşte despre ceea ce se numeşte calea cu opt braţe. În daoismul chinezesc, Dao este de obicei interpretat drept „cale“ de către Arthur Waley şi alţii, deşi înţeleg că acel caracter care reprezintă lumea este format din radicali care înseamnă aproximativ „înaintare“. Cartea sacră a daoismului, Dao De Jing, începe cu afirmaţia că Dao despre care se poate vorbi nu este adevăratul Dao: cu alte cuvinte, suntem avertizaţi să ne ferim de capcanele limbajului metaforic sau, aşa cum se spune în orient, să ne ferim să confundăm luna cu degetul îndreptat spre ea. Dar, pe măsură ce citim, aflăm că Dao poate fi caracterizat într-o oarecare măsură: calea este exact „calea văii“, direcţia adoptată de umilinţă, modestie şi acel tip de relaxare, sau nonacţiune, care face toate acţiunile eficiente[22].

„Calea“ este cărarea vieţii şi scopul ei.[23] Mai exact, conţinutul căii este cursul specific al vieţii. Forma căii, aspectul ei cel mai fundamental, este posibilitatea

aparent intrinsecă sau ereditară de postulare sau posibilitatea de a fi ghidat de o idee centrală. Această formă aparent intrinsecă îşi găseşte expresia în tendinţa fiecărui individ, generaţie după generaţie, de a întreba mai întâi şi apoi de a găsi un răspuns la întrebarea „Care este sensul vieţii?“

Noţiunea centrală a căii stă la baza manifestării a patru mituri sau clase de mituri specifice şi oferă un răspuns mai complet, în formă dramatică, celor trei întrebări puse mai devreme [Care este natura (sensul, semnificaţia) prezentei fiinţări? Către ce scop (dezirabil) ar trebui să se îndrepte acea stare? Şi, în final, Care sunt procesele prin care prezenta stare poate fi transformată în cea dorită?] Cele patru clase includ:

1) miturile care descriu o stare actuală sau preexistentă (uneori un paradis, alteori o tiranie);

2) miturile care descriu naşterea a ceva anormal, neaşteptat, ameninţător şi promiţător pentru această stare iniţială;

3) miturile care descriu disoluţia în haos stării stabile preexistente, ca o consecinţă a circumstanţei anormale sau neaşteptate;

4) miturile care descriu regenerarea stabilităţii [paradisul recâştigat (sau tirania restaurată)] din amestecul haotic de experienţă anterioară desfrânată şi informaţii anormale.

Metamitologia căii, ca să spunem aşa, descrie maniera în care sunt iniţial construite şi apoi reconstruite în totalitate, dacă devine necesar, ideile specifice (miturile) despre prezent, viitor şi despre modul în care se transformă una într-alta.

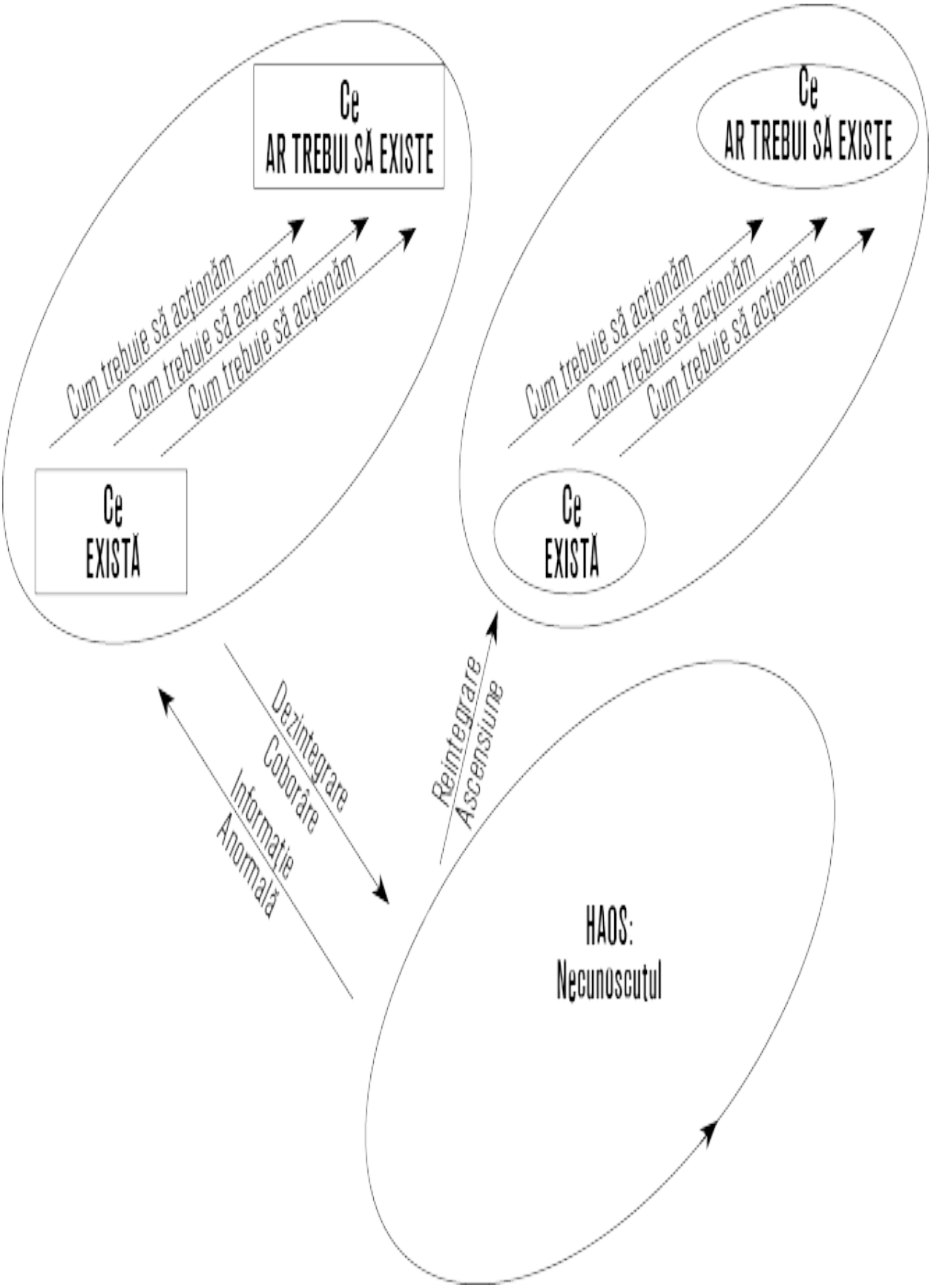

Ce
AR TREBUI SĂ EXISTE
Cum trebuie să acționăm
Cum trebuie să acționăm
Cum trebuie să acționăm
Ce
EXISTĂ
Ce
AR TREBUI SĂ EXISTE
Cum trebuie să acționăm
Cum trebuie să acționăm
Cum trebuie să acționăm
Ce
EXISTĂ
Dezintegrare
Coborâre
Informație
Anormală
Reintegrare
Ascensiune
HAOS:
Necunoscutul

Figura 2. Ciclul metamitologic al căii

Ideea tradiţională creştină (şi nu doar creştină) că omul a căzut dintr-o „stare de graţie“ originară în condiţia sa prezentă, degenerată moral şi insuportabilă emoţional — cădere însoţită de o dorinţă de „întoarcere în Paradis“ — constituie doar un singur exemplu al acestui „metamit“. De aceea, moralitatea creştină poate fi considerată în mod rezonabil drept „planul de acţiune“ al cărui scop este restabilirea sau stabilirea, sau atingerea (uneori în „viaţa de apoi“) a „împărăţiei lui Dumnezeu“, acel viitor ideal. Ideea că omul are nevoie de mântuire şi că restabilirea unui Paradis de mult pierdut ar putea reprezenta o astfel de mântuire apare ca temă comună a mitologiei, printre culturile umane extrem de diverse şi de mult separate.[24] Acest aspect comun apare pentru că omul, eternul timid, suferă dintotdeauna de existenţa sa şi tânjeşte constant după un răgaz.

Figura 2: Ciclul metamitologic al căii descrie schematic „cercul“ căii, care „începe“ şi „se încheie“ în acelaşi punct — cu înfiinţarea cunoaşterii morale (credinţei) condiţionate, dar determinate. Credinţa este perturbabilă, întrucât este finită — ceea ce vrea să spună că misterul infinit care înconjoară înţelegerea umană poate pătrunde în modelele noastre temporare de acţiune la un anumit moment şi într-un anumit punct şi le poate deregla structura. Modul în care acţionăm, copii fiind, de exemplu, poate fi foarte potrivit pentru condiţiile copilăriei; procesul maturizării schimbă condiţiile existenţei, introducând anomalia acolo unde odinioară se aflase certitudinea, făcând necesară nu numai o schimbare de planuri, dar şi reconceptualizarea locului în care acele planuri ar putea duce şi a lucrului sau persoanei la care s-ar putea referi în prezent.

Cunoscutul, povestea noastră prezentă, ne protejează de necunoscut, de haos — cu alte cuvinte, furnizează experienţei noastre o structură determinată şi previzibilă. Haosul are o natură aparte. Natura aceasta este trăită ca valenţă afectivă, la primul contact, nu ca proprietate obiectivă. Dacă ceva necunoscut sau imprevizibil apare în timp ce ne urmărim planurile motivate, suntem la început surprinşi. Această surpriză — care este o combinaţie de teamă şi curiozitate — conţine reacţia noastră emoţională instinctivă la apariţia a ceva pe care nu-l dorim. Apariţia a ceva neaşteptat este dovada faptului că nu ştim cum să ne comportăm — prin definiţie, întrucât tocmai dobândirea a ceea ce dorim

este folosită ca dovadă pentru integritatea cunoaşterii noastre. Dacă ne aflăm într-un loc unde nu ştim cum să ne purtăm, avem (probabil) necazuri — putem învăţa ceva nou, dar tot avem necazuri. Când avem necazuri, ne speriem. Când suntem în zona cunoscutului, ca să spunem aşa, nu există motive de frică. În afara acestei zone, domneşte panica. Acesta este motivul pentru care nu ne place să ne abandonăm planurile şi ne agăţăm de ceea ce înţelegem. Această strategie conservatoare nu funcţionează întotdeauna totuşi întrucât ceea ce înţelegem din prezent nu este neapărat suficient pentru a gestiona viitorul. Aceasta înseamnă că trebuie să fim capabili să modificăm ceea ce înţelegem, chiar dacă, procedând astfel, riscăm prăbuşirea. Şmecheria, desigur, este să faci schimbări şi să rămâi totuşi în siguranţă. Nu este chiar aşa de simplu. O schimbare prea mare produce haos. O schimbare prea mică duce la stagnare (apoi, când apare viitorul pentru care nu suntem pregătiţi — haos).

Expunerea involuntară la haos înseamnă întâlnirea accidentală cu forţele care subminează lumea cunoscută. Consecinţele afective ale unei asemenea întâlniri pot fi de-a dreptul copleşitoare. Acesta este motivul pentru care indivizii sunt extrem de motivaţi să evite manifestările bruşte ale necunoscutului. Şi, de aceea, vor străbate orice distanţă pentru a se asigura că „poveştile“ lor culturale protectoare rămân intacte.

---

[9] Centimetrul de croitorie al lui Jacqueline Kennedy Onassis a fost vândut cu 45 000 USD în 1996 (Gould, L., Andrews, D. şi Yevin, J. [decembrie 1996], p. 46).

[10] Jung, C.G. (2005), pp. 128–129.

[11] Ibid., p. 24.

[12] Eliade, M. (2000).

[13] Jung, C.G. (1933), p. 204.

[14] Nietzsche, F. (1993), pp. 38–39.

[15] Fukuyama, F. (1993).

[16] Nietzsche, F. În Kaufmann, W. (1975), p. 126 (ediţia românească: Ştiinţa voioasă, Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 130).

[17] Există cel puţin patru texte sumeriene independente (inclusiv Enuma Eliş, detaliat în continuare în carte) care descriu originea cosmosului. Eliade presupune „o pluralitate de tradiţii“, cel mai probabil provenind de la popoarele a căror uniune a produs civilizaţia sumeriană. Eliade, M. (2000, p. 50).

[18] Eliade, M. (2000), pp. 48–49.

[19] Nietzsche, F. (1991), p. 97.

[20]* Aluzie la Matei 23:24. (N.t.)

Nietzsche, F. (1968a), pp. 77–78.

[21] Dostoievski, F. În Kaufmann, W. (1975), pp. 75–76.

[22] Frye, N. (1990), pp. 90–92.

[23] Richard Wilhelm a tradus Dao chinezesc, temeiul fiinţării, calea, ca „Sinn“, echivalentul german pentru „sens“ (Wilhelm, R. [1971], p. iv). Calea este cursul vieţii ghidat de procesele manifestate în afara ariei circumscrise de structurile cognitive definite, logice, consecvente intern. Dintr-o astfel de perspectivă, experienţele semnificative pot fi considerate „indicatoare“ care marchează cărarea spre un nou mod de fiinţare. Orice formă de artă care produce o acaparare estetică sau o sugerare a sensului poate de aceea servi drept un indicator — cel puţin în principiu (vezi Soljeniţîn, A.I. [2008]).

[24] Vezi, de exemplu, Eliade, M. (2005).

Capitolul 2

Hărţile sensului

Trei niveluri de analiză

Fiinţele umane sunt pregătite, biologic, să reacţioneze la informaţii anormale — la noutate. Această reacţie instinctivă include redirecţionarea atenţiei, generarea de afecte (mai întâi frică, la modul general, apoi curiozitate) şi compulsie comportamentală (iniţial încetarea activităţii în curs, la modul general, apoi abordare activă şi explorare). Acest tipar de reacţie instinctivă activează învăţarea — în special, dar nu exclusiv învăţarea comportamentului adecvat. Întreaga învăţare de acest tip se desfăşoară — sau s-a desfăşurat iniţial ca o consecinţă a contactului cu noutatea sau anomalia.

Ce este inedit depinde, bineînţeles, de ceea ce este cunoscut şi este definit cu necesitate în opoziţie cu ceea ce este cunoscut. Mai departe, ceea ce este cunoscut este întotdeauna cunoscut condiţional, din moment ce cunoaşterea umană este cu necesitate limitată. Cunoaşterea noastră condiţională, în măsura în care acea cunoaştere este relevantă pentru reglarea emoţiei, este formată din modelele semnificaţiei emoţionale ale prezentului, definite în opoziţie cu o stare viitoare idealizată, ipotetică sau fantasmată. Evaluăm „prezentul insuportabil“ în relaţie cu „viitorul ideal“. Acţionăm ca să transformăm „unde suntem“ în „unde ne-ar plăcea să fim“.

Atunci când încercările noastre de a trasnforma prezentul funcţionează aşa cum le-am planificat, rămânem ferm poziţionaţi în zona cunoscutului (metaforic vorbind). Atunci când comportamentele noastre produc rezultate pe care nu le dorim — adică, atunci când greşim —, ne mutăm în zona necunoscutului, unde guvernează forţe emoţionale primordiale. Greşelile „la scară mică“ ne forţează să ne reconsiderăm planurile, dar ne permit să ne menţinem scopurile şi conceptualizările condiţiilor prezente. Dimpotrivă, erorile catastrofice ne obligă nu numai să ne reevaluăm mijloacele, ci şi punctul de pornire şi scopurile. O asemenea reevaluare implică în mod necesar un stres emoţional extrem.

„Zona cunoscutului“ şi „zona necunoscutului“ pot fi considerate, în mod rezonabil, drept elemente constitutive permanente ale experienţei umane, chiar ale mediului uman. Indiferent de cultură, de loc şi timp, indivizii

umani sunt obligaţi să se adapteze la realităţile culturale (zona cunoscutului, în general vorbind) şi la realitatea insuficienţei sale supreme (întrucât zona necunoscutului continuă să existe în mod necesar, indiferent de măsura „adaptării“ anterioare). Creierul uman şi creierul animal superior pare, de aceea, să se fi adaptat la prezenţa eternă a acestor două „locuri“; creierul are un anumit mod de operare pe teritoriu explorat şi un altul, pe teritoriu neexplorat. În lumea neexplorată, precauţia — exprimată în frică şi imobilitate comportamentală — predomină iniţial, dar poate fi înlocuită de curiozitate — exprimată prin speranţă, emoţie şi, mai mult decât orice, comportament explorator creativ. Explorarea creativă a necunoscutului şi generarea subsecventă de cunoaştere reprezintă construirea sau actualizarea tiparelor de comportament şi reprezentare, astfel încât necunoscutul este transformat din ceva îngrozitor şi obligatoriu în ceva favorabil (sau, cel puţin, ceva irelevant). Prezenţa capacităţii pentru o astfel de explorare creativă şi pentru generarea de cunoaştere poate fi considerată drept al treilea element constituent permanent şi final al experienţei umane (pe lângă domeniul „cunoscutului“ şi cel al „necunoscutului“).

Reprezentările mitologice ale lumii — care sunt reprezentările realităţii ca forum pentru acţiune — descriu relaţia dinamică dintre toate cele trei elemente constitutive ale experienţei umane. Eternului necunoscut — natura, metaforic vorbind, creativă şi distructivă, sursă şi destinaţie a tuturor lucrurilor determinante — îi este generic atribuit un caracter feminin ambivalent afectiv („mamă“ şi, în final, „devoratoare“ a tuturor oamenilor şi lucrurilor). Dimpotrivă, eternul cunoscut — cultura, teritoriu definit, tiranic şi protector, predictibil, disciplinat şi restricitv, consecinţă cumulativă a comportamentului eroic sau explorator — este considerat, în mod tipic, masculin (în opoziţie cu natura „maternă“). Eternul cunoscător, în sfârşit — procesul care mediază între cunoscut şi necunoscut —, este cavalerul care ucide dragonul haosului, eroul care înlocuieşte dezordinea şi confuzia cu claritatea şi certitudinea, zeul soarelui care învinge pe vecie forţele întunericului şi „cuvântul“ care declanşează crearea cosmosului.

Viaţa normală şi cea revoluţionară: două poveşti prozaice

Ne spunem poveşti despre cine suntem, unde ne-ar plăcea să fim şi cum vom ajunge acolo. Aceste poveşti ne reglează emoţiile prin determinarea semnificaţiei tuturor lucrurilor pe care le întâlnim şi a tuturor întâmplărilor pe care le trăim. Considerăm că lucrurile care ne ajută pe calea noastră sunt pozitive, cele care care ne împiedică progresul sunt negative, iar lucrurile care nu fac nici una, nici alta — irelevante. Cele mai multe lucruri sunt irelevante, iar acesta este un lucru bun, întrucât avem resurse de atenţie limitate.

Inconvenientele interferează cu planurile noastre. Nu ne plac inconvenientele, vom evita să avem de-a face cu ele. Cu toate acestea, ele apar în mod obişnuit — atât de obişnuit, de fapt, încât pot fi considerate o trăsătură esenţială, predictibilă şi constantă a mediului înconjurător uman. Ne-am adaptat acestei trăsături — avem resursele intrinseci pentru a gestiona inconvenientele. Făcând astfel, profităm şi devenim mai puternici.

Inconvenientele ignorate se acumulează în loc să dispară. Când se acumulează suficient de multe, produc o catastrofă — o catastrofă autoindusă, cu siguranţă, dar una care poate fi imposibil de distins de un „act al divinităţii“. Inconvenientele interferează cu integritatea planurilor noastre — astfel încât suntem tentaţi să pretindem că nu sunt prezente. Dimpotrivă, catastrofele interferează cu integritatea în totalitate a poveştilor noastre şi ne perturbă masiv emoţiile. Prin natura lor, sunt mai greu de ignorat — asta nu ne împiedică totuşi să facem astfel.

Inconvenientele sunt frecvente; din păcate, la fel sunt şi catastrofele — autoinduse sau de alt tip. Suntem adaptaţi la catastrofe, ca şi la inconveniente, ca trăsături constante ale mediului. Putem soluţiona catastrofa, la fel cum putem gestiona inconvenientele, însă cu un preţ mai mare. Drept consecinţă a acestei adaptări, a acestei capacităţi de soluţionare, catastrofa poate fi un factor de regenerare. Poate de asemenea

distruge.

Cu cât inconvenientele sunt mai ignorate într-o catastrofă, cu atât mai distrugătoare va fi aceasta.

Din cercetările ultimei jumătăţi de secol asupra funcţionării intelectuale şi emoţionale am învăţat suficient de multe lucruri pentru a dezvolta o teorie generală provizorie asupra reglării emoţionale. Descrierea rolului pe care reacţia la noutate sau anomalie o joacă în cadrul procesării umane a informaţiei este cu siguranţă esenţială pentru o astfel de teorie. Dovezi convingătoare sugerează că reacţiile noastre afective, cognitive şi comportamentale la necunoscut sau imprevizibil sunt „programate“; sugerează că aceste reacţii constituie elemente structurale înnăscute ale proceselor conştiinţei înseşi. Involuntar, ne îngrijim de acele lucruri care apar contrar predicţiilor noastre, care apar în ciuda dorinţelor, aşa cum sunt ele exprimate în aşteptări. Acea atenţie involuntară cuprinde o mare parte din ceea ce numim „conştiinţă“. Atenţia noastră iniţială reprezintă primul pas în procesul prin care ajungem să ne ajustăm comportamentul şi schemele interpretative la lumea experienţei — presupunând că facem asta; reprezintă, de asemenea, primul pas pe care îl facem atunci când modificăm lumea în sensul dorinţelor noastre, pentru a o înlocui pe aceea care este în prezent.

Investigaţiile moderne asupra rolului noutăţii în procesele afective şi cognitive a început cu cercetătorii ruşi — E.N. Sokolov, O. Vinogradova, A.R. Luria (şi, mai recent, E. Goldberg) —, care au adoptat o abordare unică, în multe aspecte, a funcţionării umane. Tradiţia lor porneşte se pare de la Pavlov, care a considerat arcul reflex drept un fenomen de o importanţă centrală, şi de la moştenirea intelectuală marxistă, care considera că munca — acţiunea creativă — este trăsătura definitorie a omului. Indiferent de precedentele istorice specifice, este evident faptul că ruşii au considerat rezultatul motor şi echivalentele sale abstracte drept aspectul decisiv relevant al existenţei umane. Această poziţie intelectuală i-a deosebit, din punct de vedere istoric, de omologii lor occidentali, care tind(eau) să considere creierul ca pe o maşinărie procesoare de informaţii, asemănătoare cu un computer. Psihologii occidentali şi-au concentrat eforturile în scopul stabilirii modului în care creierul determină ce există în exterior din punct de vedere obiectiv. Prin comparaţie, ruşii s-au dedicat cercetării rolului creierului în guvernarea comportamentului şi în generarea de afecte sau emoţii

asociate respectivului comportament. Cercetătorii moderni experimentalişti — cel mai notabil dintre ei, Jeffrey Gray[25] — au adoptat direcţia rusească, având un succes răsunător. Acum ştim, cel puţin în linii mari, cum reacţionăm la lucrurile (sâcâitoare, iritante, înspăimântătoare, promiţătoare) la care nu ne aşteptăm.

Psihofiziologul rus E.N. Sokolov, un pionier în domeniul lui, a început să lucreze în anii ’50 la „baza reflexă“ a atenţiei. În prima jumătate a anilor ’60, munca lui a avansat până în punctul la care a putut formula următoarele ipoteze esenţiale. Prima:

O posibilă abordare în analizarea procesului reflectării este să considerăm sistemul nervos ca pe un mecanism care modelează lumea exterioară prin schimbările specifice care apar în structura sa internă. În acest sens, un set distinct de schimbări apărute în sistemul nervos are aceeaşi formă cu agentul extern pe care îl reflectă şi cu care seamănă (sunt izomorfe). Fiind un model intern care se dezvoltă în sistemul nervos ca reacţie la efectul agenţilor din mediul înconjurător, imaginea îndeplineşte funcţia vitală de modificare a naturii comportamentului, permiţându-i organismului să prevadă evenimentele şi să se adapteze activ la mediul său.[26]

Şi a doua:

Prima mea întâlnire cu fenomenele care indicau că diviziunile mai înalte ale sistemului nervos central formează modele ale agenţilor externi a implicat studierea reacţiilor [la caracteristicile stimulului „nou“. Am numit aceste reacţii] reflexe de orientare.Trăsătura neobişnuită a reflexului de orientare este că, după mai multe aplicări ale aceluiaşi stimul (în general, între cincisprezece şi cincizeci), reacţia dispare (sau, cu o expresie încetăţenită în general, „se stinge“). Cu toate acestea, cea mai mică schimbare posibilă apărută la stimul este suficientă să trezească reacţia… Cercetările asupra reflexului de orientare indică faptul că el nu apare ca un rezultat direct al excitaţiei primite; mai curând, este produs de semnale de discrepanţă care se dezvoltă atunci când semnalele aferente [respectiv, de intrare] sunt comparate cu urma lăsată în sistemul nervos de către un semnal anterior.[27]

Sokolov era preocupat în special de modelarea evenimentelor în lumea externă obiectivă — presupunând în esenţă că, atunci când modelăm, modelăm date. Majoritatea cercetătorilor care au urmat această direcţie au adoptat această ipoteză centrală, cel puţin implicit. Această poziţie necesită unele modificări. Este adevărat că modelăm date, dar suntem preocupaţi de valenţe sau de valoare. De aceea, hărţile lumii, pe care le întocmim, conţin ceea ce ar putea fi considerat drept două tipuri diferite de informaţii: senzoriale şi afective. Nu este suficient să ştii că ceva există. Este la fel de necesar să ştii ce semnifică. Se poate argumenta chiar că animalele şi fiinţele umane sunt preocupate în primul rând de semnificaţia afectivă sau emoţională a mediului.

Împreună cu verişoarele noastre animale, ne aplecăm asupra regulilor de bază: Lucrul acesta (nou) o să mă mănânce? Pot să-l mănânc? O să mă vâneze? Ar trebui să-l vânez? Pot să mă împerechez cu el? Putem construi modele ale „realităţii obiective“ şi este fără îndoială util să facem asta. Trebuie să modelăm sensuri pentru a supravieţui. Cele mai fundamentale hărţi ale sensului pe care le avem — hărţi care au o structură narativă — descriu valoarea motivaţională a stării noastre curente, concepută în antiteză cu un ideal ipotetic, însoţită de planuri de acţiune, care sunt noţiunile noastre pragmatice despre modul de a obţine ceea ce vrem.

Descrierea acestor trei elemente — starea curentă, starea viitoare ideală şi mijloacele medierii active — reprezintă precondiţiile necesare şi suficiente pentru ţeserea celei mai simple naraţiuni care este un mijloc de a descrie valenţa unui mediu dat, cu referire la un set de tipare de acţiune legate între ele temporal şi spaţial. A te deplasa spre punctul „b“ presupune că te afli în punctul „a“ — nu poţi planifica mişcarea în absenţa unei poziţii iniţiale. Faptul că punctul „b“ reprezintă scopul înseamnă că este evaluat ca fiind mult mai sus decât punctul „a“ — că este un loc mai dezirabil, atunci când este luat în considerare într-un contrast necesar cu poziţia curentă. Îmbunătăţirea percepută a punctului „b“ este cea care face ca întreaga hartă să fie semnificativă sau încărcată cu afect; capacitatea de a construi puncte terminus ipotetice sau abstracte — cum este punctul „b“ — şi a le pune în antiteză cu „prezentul“ este ceea ce face ca fiinţele umane să fie capabile să-şi utilizeze sistemul cognitiv pentru a-şi modula reacţiile afective.[28]

Domeniul cartografiat de o naraţiune funcţională (una care, atunci când este pusă

în scenă, produce rezultatele dorite) poate fi considerat în mod rezonabil drept „teritoriu explorat“, întrucât evenimentele care au loc acolo sunt previzibile. Dimpotrivă, orice loc în care planurile puse în scenă au consecinţe neaşteptate, ameninţătoare sau punitive, poate fi considerat „teritoriu neexplorat“. Ce se întâmplă „acolo“ nu se conformează dorinţelor noastre. Aceasta înseamnă că un loc familiar, în care încep să se întâmple lucruri neprevăzute, nu mai este familiar (chiar dacă ar putea fi acelaşi loc din punct de vedere strict spaţial, din perspectivă „obiectivă“). Ştim cum să ne purtăm în unele locuri, dar nu ştim cum s-o facem în altele. Planurile pe care le punem în aplicare uneori funcţionează, iar alteori, nu. Zonele experimentale în care locuim — „mediul nostru înconjurător“, ca să spunem aşa — sunt de aceea permanent caracterizate de realitatea previzibilului şi controlabilului, prin comparaţie cu imprevizibilul şi incontrolabilul. Universul este format din „ordine“ şi „haos“, cel puţin din perspectivă metaforică. Cu toate acestea, este destul de ciudat faptul că tocmai la acest univers „metaforic“ pare să se fi adaptat sistemul nostru nervos.

S-o spunem pe şleau: Sokolov a descoperit că fiinţele umane (şi alte animale, până departe, în lanţul filogenetic) sunt caracterizate printr-o reacţie înnăscută la ceea ce nu pot prevedea, nu vor şi nu pot înţelege. Sokolov a identificat caracteristicile centrale ale modului în care reacţionăm la necunoscut — la categoria stranie a tuturor evenimentelor care nu au fost clasificate încă. Ideea că reacţionăm într-o manieră „modelată instinctiv“ la apariţia necunoscutului are implicaţii profunde. Acestea pot fi întâlnite pentru prima dată sub formă narativă.[29]

Viaţa normală

Făptuieşte când lucrurile n-au luat încă fiinţăşi pune-le-n ordine înainte de-a fi cuprinse de dezordine.[30]

Lucrezi într-un birou; avansezi pe scara ierarhică. Activitatea ta zilnică reflectă acest scop supraordonat. Eşti constant cufundat într-o activitate sau alta, proiectată să producă o sporire a statutului tău din perspectiva ierarhiei acorporatiste. Astăzi trebuie să participi la o întâlnire care se poate dovedi de o importanţă vitală pentru viitorul tău. Ai în cap o imagine, ca să spunem aşa, despre natura şedinţei respective şi interacţiunile care o vor caracteriza. Îţi imaginezi ce ţi-ar plăcea să obţii în urma acestei întâlniri. Imaginea pe care o ai despre acest viitor potenţial este o fantasmă, dar se bazează, în măsura în care eşti onest, pe toate informaţiile relevante derivate din experienţa trecută, pe care le ai la dispoziţie. Ai participat la multe şedinţe. Ştii ce este probabil să se întâmple în timpul oricărei întâlniri, în nişte limite rezonabile; ştii cum te vei comporta şi ce efect va avea comportamentul tău asupra celorlalţi. Ceea ce îţi doreşti în viitor este în mod clar bazat pe ceea ce ştii acum.

Ai, de asemenea, şi un model al prezentului, constant operativ. Înţelegi poziţia ta (oarecum subordonată) în corporaţie, care este importanţa ta în raport ceilalţi, superiori sau subordonaţi ierarhic. Înţelegi semnificaţia acestor experienţe care apar cu regularitate în timp ce te afli la locul de muncă: ştii cui poţi să-i dai ordine, de cine trebuie să asculţi, cine face treabă bună, cine poate fi ignorat fără probleme şi aşa mai departe. Compari întotdeauna această situaţie prezentă (nesatisfăcătoare) cu cea din idealul tău, în care tu, din ce în ce mai respectat, mai puternic, bogat şi fericit, eliberat de anxietate şi suferinţă, urci spre succesul suprem. Eşti neîncetat implicat în încercări de a transforma prezentul, aşa cum îl înţelegi acum, în viitor — aşa cum speri că o să fie. Acţiunile tale sunt proiectate să producă idealul tău — proiectat să transforme prezentul în ceva care să semene şi mai bine cu ceea ce vrei. Eşti încrezător în modelul tău de realitate; când îl aplici, obţii rezultate.

Te pregăteşti mental pentru şedinţă. Te închipui jucând un rol central — determinând în mod hotărâtor direcţia în care o va lua discuţia, producând un puternic impact asupra colegilor. Eşti în birou şi te pregăteşti să pleci. Întâlnirea are loc în altă clădire, câteva străzi mai departe. Îţi formulezi planuri provizorii de comportament, menite să te facă să ajungi la timp. Estimezi o deplasare de aproximativ cincisprezece minute.

Îţi părăseşti biroul de la etajul 27 şi aştepţi liftul. Minutele trec — din ce în ce mai multe. Liftul nu mai vine. Nu luaseşi în calcul această posibilitate. Cu cât aştepţi mai mult, cu atât devii mai nervos. Inima îţi bate din ce în ce mai tare, în timp ce te pregăteşti pentru acţiune (acţiune nespecificată încă). Palmele îţi transpiră. Ţi-e cald. Te ocărăşti în gând, pentru că nu ai luat în considerare potenţialul impact al unei astfel de întârzieri. Poate că nu eşti chiar aşa de deştept cum credeai. Începi să-ţi revizuieşti modelul pe care îl ai despre tine. Nu e timp pentru asta acum: îţi scoţi ideile astea din cap şi te concentrezi asupra sarcinii curente.

Neprevăzutul tocmai se manifestă — sub forma liftului care nu mai vine. Plănuiai să-l iei ca să ajungi acolo unde voiai; nu a venit. Planul tău original de acţiune nu produce efectele dorite. A fost, după propria definiţie, un plan prost. Îţi trebuie altul, şi încă repede. Din fericire, ai o strategie alternativă la dispoziţie. Scările! Te năpusteşti spre partea din spate a clădirii. Încerci uşa de la casa scării. Este încuiată. Înjuri echipa de întreţinere. Eşti frustrat şi neliniştit. Necunoscutul a apărut din nou. Încerci o altă ieşire. Succes! Uşa se deschide. Speranţa îţi tâşneşte din piept. Încă este posibil să ajungi la timp. Cobori în goană scările — toate cele 27 de etaje — şi ajungi în stradă.

În momentul de faţă eşti deja în foarte mare întârziere. Mergând repede pe drum, monitorizezi împrejurimile: progresezi în continuare către scopul propus? Oricine îţi stă în cale te incomodează — femei în vârstă, copii fericiţi care se joacă, îndrăgostiţi ieşiţi la plimbare. Eşti un om bun, în cea mai mare parte a timpului — cel puţin aşa te evaluezi. Şi atunci de ce aceşti oameni inocenţi te agasează atât de mult? Te apropii de o intersecţie aglomerată. Semaforul tocmai s-a făcut roşu pentru pietoni. Spumegi şi bombăni prosteşte pe trotuar. Îţi creşte tensiunea. Semaforul se face, în sfârşit, verde. Zâmbeşti şi te năpusteşti înainte. Mai ai un pic şi alergi. Nu eşti în cine ştie ce formă fizică. De unde vine toată această energie? Te apropii de clădirea vizată. Te uiţi la ceas. Mai sunt cinci minute: nicio problemă. Un sentiment de uşurare şi satisfacţie te inundă. Eşti acolo; în consecinţă, nu eşti un idiot. Dacă ai crede în Dumnezeu, I-ai mulţumi.

Dacă ai fi ajuns mai devreme — dacă ai fi planificat totul mai bine —, ceilalţi pietoni şi diversele alte obstacole nu te-ar fi afectat deloc. Le-ai fi putut aprecia — măcar pe cele care plăcute — sau, cel puţin, ai fi putut să nu le clasifici drept obstacole. Poate ai fi folosit timpul ca să te bucuri de împrejurimi (puţin probabil) sau să te gândeşti la alte lucruri de o importanţă reală, cum ar fi şedinţa de mâine.

Îţi continui drumul. Dintr-odată, auzi o serie de zgomote puternice în spatele tău, zgomote care te fac să te gândeşti la un autovehicul mare izbind ceva din beton (cam ca o bordură). Eşti în siguranţă pe trotuar, sau aşa ai presupus acum o secundă. Fantasmele tale legate de şedinţă au dispărut. Faptul că ai întârziat nu mai pare relevant. Încetezi să te mai grăbeşti, oprit brusc de urgenţa acestui nou fenomen. Sistemul tău auditiv localizează sunetele în trei dimensiuni. Involuntar, îţi orientezi trunchiul, gâtul, capul şi ochii spre acel loc în spaţiu, de unde pare că emană sunetele.[31] Pupilele ţi se dilată, iar ochii ţi se deschid larg.[32] Pulsul se accelerează, pe măsură ce corpul tău se pregăteşte să acţioneze adaptativ — odată ce a fost specificată modalitatea potrivită de acţiune.[33]

Explorezi activ evenimentul neaşteptat, odată ce te-ai orientat în direcţia lui, cu toate resursele senzoriale şi cognitive de care dispui. Generezi ipoteze despre potenţiala cauză a zgomotului, dinainte chiar să întoci capul. Oare un camion a trecut peste bordură? Imaginea ţi se derulează rapid prin minte. A căzut ceva foarte greu de undeva de sus, dintr-o clădire? Oare vântul a răsturnat un panou publicitar mare sau un semn de circulaţie? Ochii tăi scanează activ zona relevantă. Vezi un camion încărcat cu materiale de construcţii, deplasându-se în josul străzii, spre o groapă din carosabil. Misterul este rezolvat. Ai determinat semnificaţia motivaţională specifică a ceea ce, cu doar câteva secunde mai devreme, fusese necunoscutul periculos şi ameninţător, şi s-a dovedit că nu este nimic periculos. Un camion încărcat a lovit un obstsacol pe trotuar. Mare scofală! Pulsul ţi se domoleşte. Gândurile despre şedinţa iminentă reintră pe scena minţii tale. Ziua continuă, ca şi cum nu s-ar fi întâmplat nimic.

Ce se petrece? De ce eşti speriat şi frustrat de absenţa liftului aşteptat, de prezenţa femeii în vârstă, cu baston, a îndrăgostiţilor lipsiţi de griji, a camionului zgomotos? De ce eşti atât de instabil emoţional şi comportamental?

Descrierea detaliată a proceselor care guvernează aceste evenimente afective oferă baza pentru înţelegerea adecvată a motivaţiei umane. Ceea ce Sokolov şi colegii lui au descoperit în mod esenţial a fost că necunoscutul, trăit în legătură

cu modelul tău existent de prezent şi viitor, are semnificaţie motivaţională a priori sau, altfel spus, că necunoscutul serveşte drept stimul necondiţionat.

Ce este semnificaţia motivaţională a priori a necunoscutului? În primul rând, poate fi pusă o asemenea întrebare? Până la urmă, necunoscutul, prin definiţie, nu a fost încă explorat. Nimic nu poate fi spus, conform legilor logicii standard, despre ceva care nu a fost încă întâlnit. Nu suntem preocupaţi de informaţiile senzoriale — nici de caractersiticile materiale particulare —, ci de valenţă. Valenţa, în sine şi prin sine, poate fi în cel mai simplu mod considerată bipolară: negativă sau pozitivă (sau, desigur, nici una, nici alta). Suntem destul de familiarizaţi cu setul potenţial suprem de valenţe, negative şi pozitive, pentru a plasa limite provizorii în jurul posibilităţii. Cel mai rău necunoscut care poate exista, în general, este moartea (sau, poate, suferinţa îndelungată urmată de moarte); realitatea vulnerabilităţii noastre în faţa morţii furnizează cazul limitativ. Cel mai bun necunoscut care ar putea exista este mai greu de specificat, dar unele generalizări s-ar putea dovedi acceptabile. Ne-ar plăcea să fim bogaţi (sau, cel puţin, fără lipsuri), să avem o sănătate bună, să fim înţelepţi şi iubiţi. Cel mai mare bine pe care l-ar putea oferi necunoscutul, prin urmare, ar putea fi considerat acela care ne-ar permite să ne depăşim limitele înnăscute (sărăcie, ignoranţă, vulnerabilitate) şi să încetăm să rămânem sclavii lor nefericiţi. „Zona“ emoţională acoperită de necunoscut este de aceea foarte largă, întinsă de la ceea ce ne temem cel mai mult până la ceea ce ne dorim cel mai intens.

Necunoscutul este, desigur, definit în opoziţie cu ceea ce este cunoscut. Tot ce este necunoscut sau neexplorat formează necunoscutul. Relaţia dintre prea des (şi nedrept) separatele domenii ale „cogniţiei“ şi „emoţiei“ poate fi mai clar înţeleasă în lumina acestui fapt mai curând evident. În absenţa unei satisfacţii anticipate — de exemplu, când avem de înfruntat o întâmplare necruţătoare, dureroasă[34] —, emoţia este generată ca reacţie standard la o alterare bruscă şi imprevizibilă în structura teoretic înţeleasă a lumii. Este individul care anticipează o mărire de salariu ca urmare a muncii sale deosebite — individul care îşi configurează un viitor dorit pe baza modului în care înţelege acum prezentul —, acela care va fi rănit atunci când cineva „care merită mai puţin“ este promovat înaintea lui (până la urmă, „Virtuţile noastre sunt cele pentru care suntem mai cu osebire pedepsiţi“.[35]). Individul ale cărui aşteptări au fost năruite — care a fost ameninţat sau rănit — este foarte probabil să muncească mai puţin în viitor, cu mai multe resentimente şi plin de furie. Invers, elevul care nu şi-a făcut tema este foarte fericit când sună clopoţelul în sfârşit, înainte ca el să fie chemat cu tema la verificat. Clopoţelul semnalează absenţa unei pedepse

aşteptate şi de aceea induce un afect pozitiv, de uşurare, fericire.[36]

Se pare, prin urmare, că imaginea unui scop (o fantasmă despre natura viitorului dorit, conceput în relaţie cu un model de semnificaţie a prezentului) oferă o mare parte din cadrul care determină semnificaţia motivaţională a evenimentelor curente în desfăşurare. Individul îşi foloseşte cunoştinţele pentru a construi o stare ipotetică a lucrurilor, în care balanţa emoţională a evenimentelor în plină desfăşurare este optimizată: unde există suficientă satisfacţie, minimă pedeapsă, ameninţare tolerabilă şi speranţă din belşug, toate echilibrate adecvat pe termen scurt şi pe termen lung. Această stare optimă a lucrurilor poate fi conceptualizată ca un tipar de avansare în carieră, având în vedere o situaţie pe termen lung, semnificând perfecţiunea, aşa cum poate fi ea atinsă în mod profan (cel mai bogat dealer de droguri, doamna cea mai fericită în căsnicie, director executiv într-o mare corporaţie, profesor universitar titular la Harvard). Alternativ, perfecţiunea poate fi considerată şi absenţa tuturor lucrurilor nenecesare şi plăcerea unei vieţi ascetice. Ideea este că unele situaţii viitoare dezirabile sunt conceptualizate în fantasmă şi folosite ca scop operaţional al prezentului. Astfel de operaţiuni trebuie concepute ca nişte verigi într-un lanţ (capătul lanţului fiind ancorat în starea viitoare dezirabilă).

O şedinţă (ca aceea la care ne-am referit mai sus) poate fi considerată de participanţi drept o verigă în lanţul care duce, ipotetic, la starea paradiziacă de director executiv de corporaţie (sau la ceva mai puţin dezirabil, dar tot bun). Şedinţa (desfăşurată cu succes), ca subscop, va avea prin urmare aceeaşi semnificaţie motivaţională ca şi scopul, deşi la o intensitate mai scăzută (fiind doar o mică parte dintr-un tot mai mare şi mai important). Şedinţa exemplară va fi conceptualizată în ideal — ca toate stările-scop — drept o situaţie dinamică în care, luând în considerare toate aspectele, starea motivaţională este optimizată. Şedinţa este imaginată, este formulată o reprezentare a rezultatului dorit şi este elaborat şi dus până la capăt un plan de comportament proiectat să producă acel rezultat. „Şedinţa imaginată“ este fantasmă, însă fantasmă bazată pe cunoştinţe din trecut (presupunând că acele cunoştinţe au fost generate în realitate şi că proiectantul planului este capabil şi doreşte să le folosească).

Sistemele afective care guvernează reacţia la pedeapsă, satisfacţie, ameninţare şi promisiune au toate o miză în obţinerea rezultatului ideal. Orice interferează cu atingerea acestui scop (nişte doamne în vârstă mărunţele, cu baston) va fi experimentat ca ameninţător şi/sau punitiv; tot ce semnifică o probabilitate crescută a succesului (trotuare libere) va fi experimentat ca promiţător[37] sau

satisfăcător. Acesta este motivul pentru care budiştii cred că totul este Maya sau iluzie[38]: semnificaţia emoţională a evenimentelor în desfăşurare este determinată cu claritate de natura scopului căruia îi este dedicat comportamentul. Acest scop este conceptualizat în imageria episodică — în fantasmă. Comparăm constant lumea din prezent cu lumea idealizată în fantasmă, emitem judecăţi afective şi acţionăm în consecinţă. Promisiuni şi satisfacţii banale ne arată că facem bine, că progresăm spre atingerea scopurilor. O neaşteptată deschidere în afluxul de pietoni ne apare înainte, când ne grăbim; avansăm rapid, mulţumiţi de întâmplare. Ajungem undeva puţin mai repede decât planificaserăm şi ne simţim satisfăcuţi de planul nostru inteligent. Dimpotrivă, promisiunile sau satisfacţiile profunde ne validează conceptualizările globale — ne indică faptul că este probabil ca emoţiile să fie în continuare bine reglate, pe calea pe care am ales-o. Ameninţările sau pedepsele banale indică erori ale mijloacelor pe care le folosim pentru a atinge scopurile dorite. Ne modificăm purtarea în mod corespunzător şi eliminăm ameninţarea. Când liftul nu apare la momentul dorit, coborâm pe scări. Când un semafor ne încetineşte, atunci când se face verde, ne grăbim puţin mai mult decât am fi făcut-o altfel. Ameninţările şi pedepsele profunde (citeşte: traumele) au o natură calitativ diferită. Ameninţările sau pedepsele profunde ne subminează abilitatea de a crede că ideile noastre despre prezent sunt valide şi că scopurile noastre sunt adecvate. Asemenea evenimente ne perturbă încrederea în scopurile noastre (şi, nu rareori, în punctele de plecare).

Ne construim lumea idealizată, în fantasmă, în conformitate cu toate informaţiile pe care le avem la dispoziţie. Folosim ceea ce ştim pentru a construi o imagine a ceea ce am putea avea şi, prin urmare, a ceea ce ar trebui să facem pentru asta. Dar comparăm interpretarea pe care o dăm lumii aşa cum se desfăşoară în prezent, cu lumea dorită, în imaginaţie, nu doar cu aşteptarea; comparăm ce avem (în interpretare) cu ceea ce vrem mai degrabă decât cu ceea ce credem pur şi simplu că va fi. Stabilirea scopului nostru şi eforturile consecutive sunt motivate: urmărim ceea ce dorim, în încercările noastre constante de a ne optimiza stările afective. (Bineînţeles, folosim anumite comportamente pentru a ne asigura că visurile ni se împlinesc; aceasta reprezintă „adaptarea“ sănătoasă. Însă în continuare comparăm ce se întâmplă cu ceea ce dorim — cu ceea ce dorim să fim —, nu doar cu ceea ce aşteptăm cu sânge-rece.)

Hărţile care configurează comportamentul nostru motivat au o anumită structură comprehensibilă. Ele conţin doi poli fundamentali şi mutual interdependenţi, unul fiind prezentul, iar celălalt, viitorul. Prezentul este experienţa senzorială pe care o trăim curent — aşa cum o înţelegem acum —, având o semnificaţie

motivaţională conformă cunoştinţelor şi dorinţelor noastre actuale. Viitorul este o imagine, sau cel puţin una parţială, a perfecţiunii, cu care comparăm prezentul, în măsura în care îi înţelegem semnificaţia. Oriunde există o nepotrivire între cele două, neaşteptatul şi noutatea apar (prin definiţie), ne acaparează atenţia şi activează sistemele intrapsihice care guvernează frica şi speranţa.[39] Facem eforturi ca să aducem evenimentele neaşteptate înapoi în zona predictibilităţii sau să le exploatăm pentru potenţialul lor neluat în considerare anterior, schimbându-ne comportamentul sau tiparele de reprezentare. Concepem o traiectorie care să conecteze prezentul de viitor. Această cale este „compusă“ din comportamentele necesare pentru a produce transformările pe care le dorim — necesare pentru a modifica prezentul (etern) insuficient într-un viitor paradiziac (care se îndepărtează din ce în ce mai mult). Această traiectorie este în mod normal concepută ca lineară, să spunem aşa, ca fiind ceva analog cu noţiunea de ştiinţă normală a lui Thomas Kuhn, unde tiparele cunoscute de comportament, operând într-un prezent cunoscut, vor produce un viitor a cărui deziderabilitate este un dat de necontestat.[40]

Orice interferează cu potenţialele noastre mijloace de a atinge un scop specific este punitiv sau ameninţător, în sensul mai curând banal descris anterior. Întâlnirea cu pedepse sau ameninţări din această categorie ne obligă doar să alegem un mijloc alternativ dintr-o serie pe care o avem în general la dispoziţie. O situaţie similară obţine promisiuni şi satisfacţii. Atunci când un mijloc duce la atingerea scopului dorit (sau stimulează progresul pe acea traiectorie), trăim experienţa satisfacţiei (şi a speranţei, întrucât un scop atins parţial semnifică, de asemenea, o probabilitate crescută de succes, la un moment dat în viitor).
O astfel de satisfacţie reprezintă sfârşitul comportamentelor particulare; schimbăm scopurile şi continuăm în viitor. Modificarea mijloacelor noastre, ca o consecinţă a semnificaţiei motivaţionale a rezultatelor acestor mijloace, ar putea să fie considerată adaptare normală. Structura adaptării normale este descrisă schematic în Figura 3: Viaţa normală.

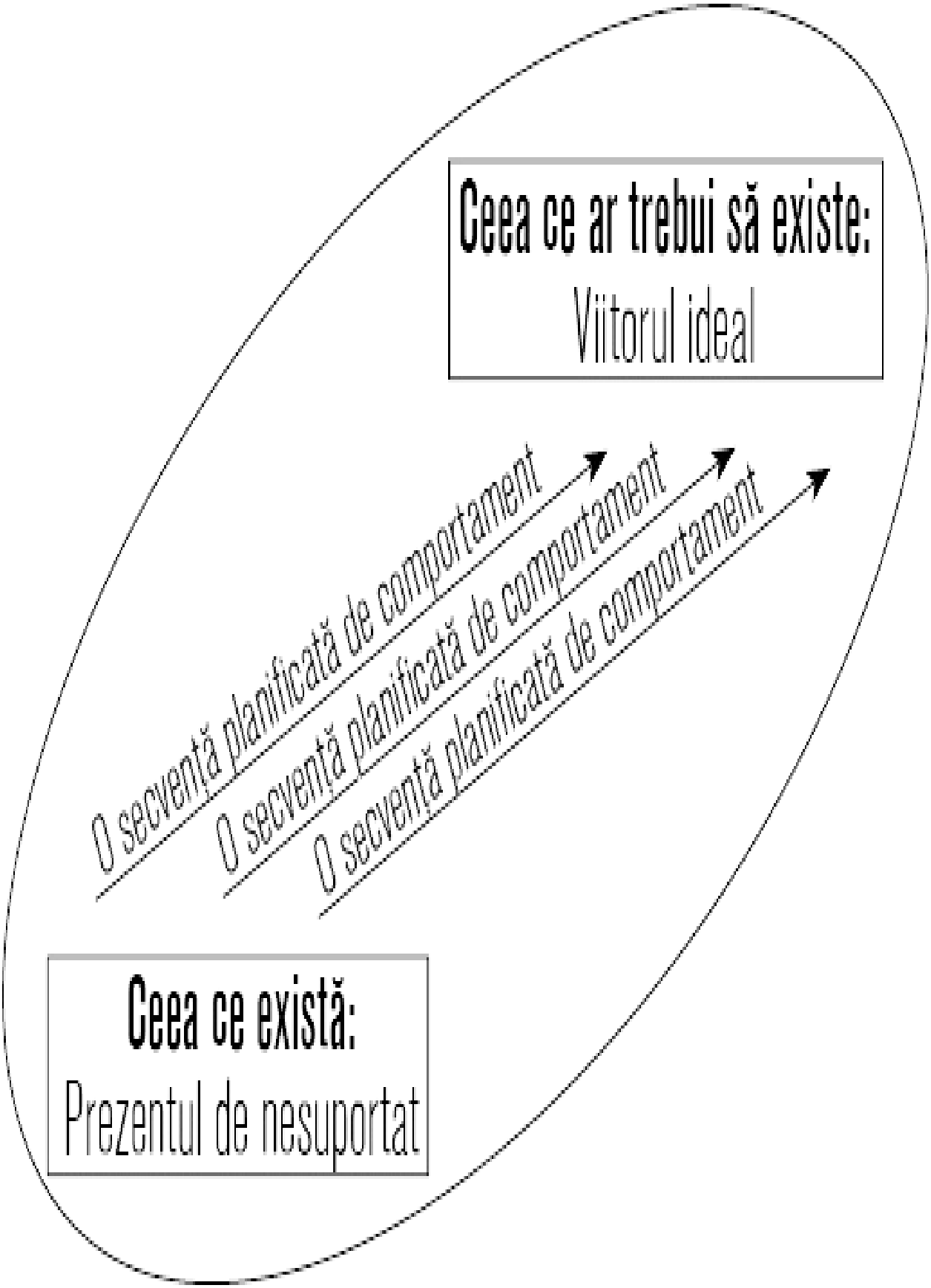

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
O secvență planificată de comportament
O secvență planificată de comportament
O secvență planificată de comportament
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat

Figura 3. Viaţa normală

Postulăm un scop, în imagine şi cuvânt, şi comparăm condiţiile prezente cu scopul respectiv. Evaluăm semnificaţia evenimentelor în curs în lumina relaţiilor lor percepute cu scopul. Ne modificăm rezultatele comportamentale — mijloacele — dacă este necesar, pentru a creşte probabilitatea atingerii scopului. Ne modificăm acţiunile în cadrul jocului, dar acceptăm regulile fără a le pune sub semnul întrebării. Ne mişcăm într-o direcţie lineară, din prezent în viitor.

Viaţa revoluţionară

Modelul revoluţionar de adaptare — din nou, considerat similar cu ştiinţa revoluţionară[41] a lui Kuhn — este mai complex. Să presupunem că te întorci de la şedinţă. Ai ajuns la timp şi, după părerea ta, totul a decurs conform planului. Ai observat că anumiţi colegi păreau un pic iritaţi şi derutaţi de comportamentul tău, în timp ce tu încercai să controlezi situaţia, dar ai pus-o pe seama geloziei lor, a inabilităţii lor de a înţelege măreţia conceptualizărilor tale. Eşti satisfăcut, în consecinţă — satisfăcut temporar —, aşa că, pe drumul spre birou, începi să te gândeşti la ziua de mâine. Te întorci la birou. Ai un mesaj în căsuţa vocală. Şefa vrea să te vadă. Nu te aşteptai la asta. Pulsul ţi se accelerează puţin: bună sau rea, ştirea asta cere pregătire pentru acţiune[42]. Oare ce vrea? Ţâşnesc fantasme despre viitoare potenţialităţi. Poate că a auzit despre comportamentul tău din timpul şedinţei şi vrea să te felicite. Te îndrepţi spre biroul ei, temător, dar plin de speranţă.

Baţi la uşă şi intri voios. Şefa se uită la tine şi apoi priveşte într-o parte, oarecum nefericită. Sentimentul de teamă creşte. Îţi face semn să te aşezi, ceea ce faci. Ce se întâmplă? Spune:

— Am veşti proaste pentru tine.

Asta nu e bine. Nu e ce-ţi doreai. Pulsul creşte neplăcut de mult. Îţi concentrezi întreaga atenţie asupra şefei.

— Uite, spune ea. Am primit mai multe rapoarte nefavorabile referitoare la comportamentul tău în timpul şedinţelor. Se pare că toţi colegii te consideră un negociator rigid şi autoritar. În plus, a devenit din ce în ce mai evident faptul că eşti incapabil să reacţionezi pozitiv la feedback-ul referitor la defectele tale. În sfârşit, nu pare că-ţi înţelegi corect atribuţiile, nici funcţionarea acestei companii.

Eşti şocat şi nu-ţi vine să crezi, paralizat până la imobilitate. Viziunea asupra viitorului tău în cadrul acestei companii se risipeşte, înlocuită de spaima şomajului, dizgraţia socială şi eşec. Respiri cu greutate. Roşeşti şi transpiri abundent; faţa ta e o mască a ororii cu greu reprimate. Nu poţi să crezi că şefa e

aşa o jigodie.

— Eşti la noi de cinci ani, continuă ea, şi este evident că performanţele tale nu au nicio şansă să crească. În mod clar, nu eşti potrivit pentru acest tip de carieră şi afectezi negativ progresul colegilor mai competenţi. În consecinţă, am decis să-ţi suspendăm contractul de muncă, începând cu data de azi. În locul tău, m-aş uita cu mare atenţie la mine însumi.

Tocmai ai primit o informaţie neaşteptată, însă de o magnitudine mult diferită faţă de micile anomalii, iritări, ameninţări şi frustrări care ţi-au perturbat echilibrul de dimineaţă. Tocmai ai făcut cunoştinţă cu dovada indiscutabilă a faptului că ideile tale despre prezent şi viitorul ideal sunt profund, poate ireparabil greşite. Presupunerile tale despre natura lumii sunt eronate. Lumea pe care o cunoşti tocmai s-a prăbuşit în jurul tău. Nimic nu este ceea ce părea; totul este neaşteptat şi nou, încă o dată. Părăseşti biroul în stare de şoc. Pe hol, ceilalţi angajaţi îşi feresc privirea, jenaţi. De ce nu ai prevăzut asta? Cum ai putut să te înşeli atât de mult în raţionamentul tău?

Poate toţi s-au coalizat împotriva ta.

Mai bine nu te gândeşti.

Mergi împleticindu-te până acasă, într-o confuzie totală, şi te prăbuşeşti pe canapea. Nu te poţi mişca. Eşti rănit şi îngrozit. Simţi că mai ai puţin şi o iei razna. Iar acum? Cum o să dai ochii cu lumea? Prezentul confortabil, predictibil, gratificant a dispărut. Viitorul ţi s-a deschis în faţă ca o groapă, iar tu ai căzut în ea. Toată luna următoare eşti incapabil de acţiune. Vitalitatea ţi s-a stins. Stai treaz nopţile şi dormi la ore ciudate; apetitul îţi e perturbat. Eşti neliniştit, lipsit de speranţă şi agresiv, la intervale impredictibile. Te răsteşti la familie şi te torturezi. Gândurile suicidare îşi fac loc pe scena imaginaţiei tale. Nu ştii ce să gândeşti sau ce să faci: eşti victima unui război intern al afectelor.

Întâlnirea cu necunoscutul îngrozitor ţi-a zguduit din temelii viziunea asupra lumii. Ai fost expus, involuntar, neaşteptatului şi revoluţionarului. Haosul ţi-a devorat sufletul. Aceasta înseamnă că scopurile tale pe termen lung trebuie reconstruite, iar semnificaţia motivaţională a evenimentelor din mediul tău actual, reevaluată. Această capacitate de reevaluare completă, în lumina noilor informaţii, este încă şi mai proprie omului decât sus-menţionata capacitate de explorare a necunoscutului şi generarea de noi informaţii. Uneori, în cursul

acţiunilor noastre, provocăm evenimente a căror existenţă este imposibilă conform metodelor noastre standard de analiză (care se află la baza modului de atribuire de semnificaţii motivaţionale evenimentelor). Explorarea acestor fenomene noi, precum şi integrarea descoperirilor în cunoştinţele noastre înseamnă ocazional reconceptualizarea acelor cunoştinţe[43] (şi reexpunerea ulterioară la necunoscut, care nu mai este inhibată de modul nostru de clasificare[44]. Asta înseamnă că simpla mişcare de la prezent la viitor este întreruptă ocazional de o discontinuitate completă şi o reformulare, o reconstruire a ceea ce este prezentul şi ar trebui să fie viitorul. Ascensiunea individului, ca să spunem aşa, este punctată de episoade de disoluţie şi renaştere[45]. Cel mai general model al adaptării umane — conceptualizat cel mai simplu ca: stadiu stabil, ruptură, criză, redresare[46] — sfârşeşte de aceea arătând ca Figura 4: Adaptarea revoluţionară. Procesul adaptării revoluţionare, pus în scenă, stă la baza diverselor fenomene culturale, de la riturile iniţierii[47] „primitive“ până la conceptele sistemelor religioase sofisticate[48]. Într-adevăr, culturile noastre sunt ridicate pe bazele unei singure mari poveşti: paradis, întâlnirea cu haosul, cădere şi mântuire.

La o lună după ce ai fost dat afară, o nouă idee îşi face loc în mintea ta. Deşi nu ţi-ai permis niciodată să admiţi asta, munca pe care o făceai nu ţi-a plăcut niciodată cu adevărat. Ai acceptat postul doar pentru că ai simţit că asta se aştepta de la tine. Nu ai depus niciodată toate eforturile, pentru că, de fapt, îţi doreai să faci altceva, ceva despre care ceilalţi credeau că este riscant sau prostesc. Ai luat o decizie proastă, acum mult timp. Poate că aveai nevoie de această lovitură, ca să te aducă înapoi pe calea cea dreaptă. Începi să-ţi imaginezi un nou viitor, unul în care nu eşti atât de „în siguranţă“, poate, însă în care faci ceea ce îţi doreşti, de fapt, să faci. Reîncepi să dormi netulburat nopţile şi să mănânci din nou cum trebuie. Eşti mai liniştit, mai puţin arogant, mai conciliant, cu excepţia momentelor de slăbiciune. Ceilalţi fac remarci, unele admirative, altele invidioase, despre schimbarea pe care o percep la tine. Eşti un om care se recuperează după o boală îndelungată, un om renăscut.

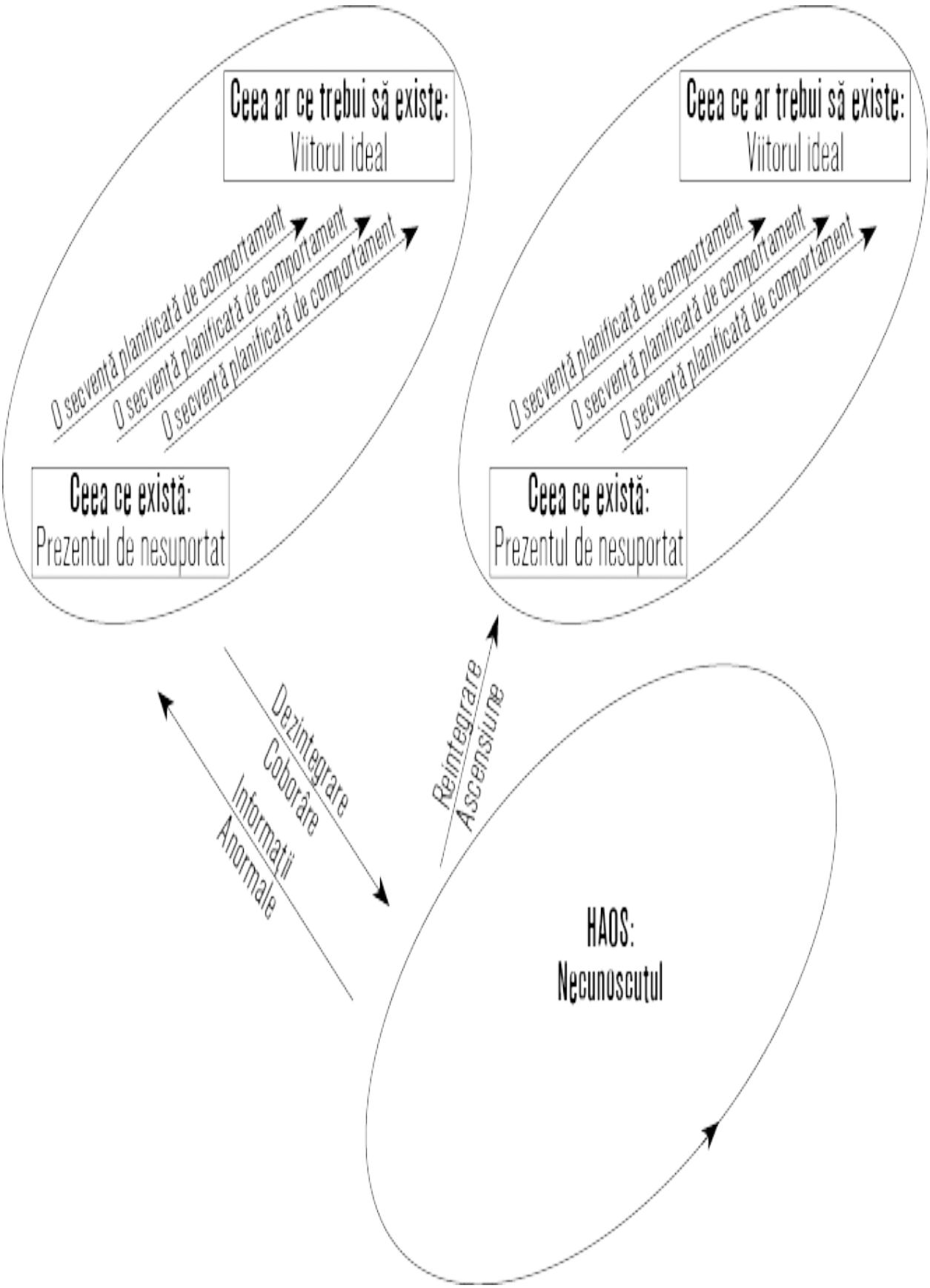

Ceea ar ce trebui să existe:
Viitorul ideal
O secvență planificată de comportament
O secvență planificată de comportament
O secvență planificată de comportament
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
O secvență planificată de comportament
O secvență planificată de comportament
O secvență planificată de comportament
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Dezintegrare
Coborâre
Informații
Anormale
Reintegrare
Ascensiune
HAOS:
Necunoscutul

Figura 4. Adaptarea revoluţionară

Funcţionarea neuropsihologică: natura minţii

Este rezonabil să priveşti lumea ca pe un forum de acţiune, ca pe un „loc“ — un loc alcătuit din familiar şi nefamilar, într-o alăturare eternă. Creierul este în realitate compus, în mare parte, din două subsisteme adaptate pentru a acţiona în acest loc. Emisfera dreaptă, în mare vorbind, reacţionează la noutate cu precauţie şi formând ipoteze globale şi rapide. Dimpotrivă, emisfera stângă tinde să rămână la conducere atunci când lucrurile — respectiv, lucrurile clasificate explicit — nu se desfăşoară conform planului. Emisfera dreaptă conturează imagini metaforice rapide, globale ale noutăţilor, bazate pe valenţe; cea stângă, cu mai buna ei capacitate pentru detalii, face aceste imagini explicite şi verbale. În acest fel, capacitatea exploratorie a creierului „construieşte“ lumea familiarului (cunoscutul), din lumea nefamiliarului (necunoscutul).

Atunci când lumea rămâne cunoscută şi familiară — adică, atunci când credinţele noastre îşi păstrează validitatea —, emoţiile rămân sub control. Când lumea se transformă brusc în ceva nou, emoţiile sunt perturbate, în conformitate cu relativa noutate a acelei transformări, şi suntem obligaţi să ne retragem sau să explorăm încă o dată.

Valoarea lucrurilor

Însă cel care va examina instinctele primordiale ale omului… va găsi că fiecare dintre ele s-a îndeletnicit odată cu filosofia şi că fiecare dintre ele ar fi vrut să se prezinte pe sine în chip de ţel ultim al existenţei, de stăpân legitim asupra tuturor celorlalte instincte. Căci fiecare instinct râvneşte la stăpânire: şi din această postură încearcă el să filosofeze.[49]

Este adevărat că omul a fost creat pentru a-i servi pe zei, care, înainte de toate, aveau nevoie să fie hrăniţi şi îmbrăcaţi.[50]

Putem întocmi o listă cu lucrurile bune şi rele generale, care pot apărea ca fiind rezonabile celorlalţi, pentru că tindem să facem judecăţi de sens în moduri relativ standard şi predictibile.

Ca să luăm un exemplu simplu, mâncarea este bună, presupunând că este bine pregătită, în timp ce o lovitură în cap este rea, direct proporţional cu forţa sa. Lista lucrurilor bune şi rele poate fi extinsă cu un mic efort. Apa, adăpostul, căldura şi contactul sexual sunt bune; bolile, lipsurile, foametea şi războaiele sunt rele. Similarităţile esenţiale ale judecăţilor noastre de sens pot cu uşurinţă să ne conducă la concluzia conform căreia caracterul bun sau rău al lucrurilor sau situaţiilor este ceva mai mult sau mai puţin fix. Cu toate acestea, faptul interpretării subiective şi efectele sale asupra evaluării şi comportamentului complică această imagine simplă. Vom munci, vom cheltui energie şi vom depăşi obstacole pentru a obţine un lucru bun (sau pentru a evita un lucru rău). Dar nu vom munci pentru hrană (cel puţin, nu foarte mult), dacă avem suficientă; nu vom munci pentru sex, dacă suntem mulţumiţi cu nivelul actual de activitate sexuală; şi s-ar putea să fim foarte mulţumiţi să ne înfometăm, dacă asta înseamnă că inamicul nostru va muri de foame. Predicţiile, aşteptările şi dorinţele noastre ne condiţionează evaluările într-o măsură, în final, imposibil de stabilit. Lucrurile nu au o semnificaţie absolut fixă, în ciuda abilităţii noastre de

a face generalizări legate de valoarea lor. Prin urmare, preferinţele noastre personale sunt cele care determină însemnătatea lumii (însă aceste preferinţe au constrângeri!).

Sensul pe care îl atribuim obiectelor şi situaţiilor nu este unul stabil. Ceea ce este important pentru un individ nu este cu necesitate important pentru celălalt; la fel, nevoile şi dorinţele copilului diferă faţă de cele ale adultului. Sensul lucrurilor depinde într-o măsură profundă şi în esenţă nedeterminabilă de relaţia acelor lucruri cu scopul pe care îl avem în minte în acest moment. Sensul se schimbă atunci când scopurile se schimbă. O astfel de schimbare transformă cu necesitate aşteptările şi dorinţele contingente care însoţesc acele scopuri. Trăim „lucrurile“ personal şi idiosincratic, în ciuda largului acord interpersonal referitor la valoarea lucrurilor. Scopurile pe care le urmărim la nivel personal — rezultatele pe care le aşteptăm şi dorim ca indivizi — determină sensul experienţei noastre. Psihoterapeutul existenţial Viktor Frankl relatează un episod din experienţa lui ca deţinut într-un lagăr de concentrare nazist, care face ca această perspectivă să fie cum nu se poate mai izbitoare:

Să luăm ca exemplu ceva ce s-a întâmplat în călătoria noastră de la Auschwitz spre lagărul care ţinea de Dachau. Ne temeam cu toţii că ne îndreptam spre lagărul Mauthausen. Deveneam din ce în ce mai tensionaţi pe măsură ce ne apropiam de un anume pod peste Dunăre, peste care trenul ar fi trebuit să treacă pentru a ajunge la Mauthausen, după cum ne înştiinţaseră tovarăşii noştri de drum cu mai multă experienţă. Celor care nu au văzut vreodată ceva asemănător le este imposibil să-şi imagineze cum noi, deţinuţii, ţopăiam de bucurie în vagon când am văzut că transportul nu trece peste podul cu pricina, ci că se îndrepta „doar“ spre Dachau.

Şi iarăşi, ce s-a întâmplat la sosirea noastră în lagăr, după un drum de două zile şi trei nopţi? Nu fusese suficient spaţiu pentru ca toţi să ne ghemuim pe podeaua vagonului în acelaşi timp. Majoritatea dintre noi au trebuit să stea în picioare tot drumul, în timp ce doar câţiva se ghemuiau cu schimbul pe paiele neîndestulătoare mustind de urină. Când am ajuns, prima ştire importantă pe care am aflat-o de la deţinuţii mai vechi a fost că acest lagăr relativ mic (numărând 2 500 de persoane) nu avea „cuptoare“, nici crematoriu, nici gaz! Asta însemna că cineva care ajungea „musulman“ nu putea fi dus direct la camera de gazare, ci trebuia să aştepte până când se alcătuia un aşa-numit „transport de bolnavi“

pentru Auschwitz. Această surpriză îmbucurătoare ne-a creat bună-dispoziţie. Urarea gardianului-şef care răspundea de baraca noastră la Auschwitz devenise realitate: ajunseserăm, cât se poate de repede, într-un lagăr care, spre deosebire de Auschwitz, nu avea „horn“. Am râs şi am tras la glume, în ciuda a tot ceea ce aveam să îndurăm în următoarele câteva ore şi pe tot parcursul orelor respective.

Când, în calitatea noastră de nou-veniţi, am fost număraţi, unul dintre noi lipsea. Aşa că a trebuit să aşteptăm afară în ploaie şi în vântul tăios, până când omul lipsă a fost găsit. În cele din urmă, fu descoperit într-o baracă, unde adormise de epuizat ce era. Apoi apelul s-a transformat, ca pedeapsă, într-un marş. Toată noaptea şi până a doua zi dimineaţă a trebuit să stăm afară, îngheţaţi şi muraţi până la piele după toată zdroaba din timpul lungii noastre călătorii. Şi totuşi, eram cu toţii foarte mulţumiţi! Pentru că în lagăr nu era niciun horn, iar Auschwitz-ul era hăt departe.[51]

Nimic nu produce mai multă teroare şi groază decât un lagăr de concentrare, cu excepţia situaţiei în care lagărul în care ajungi este mai bun decât lagărul la care te aşteptai. Speranţele şi dorinţele noastre — care sunt întotdeauna condiţionate — definesc contextul în care lucrurile şi situaţiile pe care le întâlnim capătă o semnificaţie determinată; definesc până şi contextul în care înţelegem „lucrul“ sau „situaţia“. Presupunem că lucrurile au un sens mai mult sau mai puţin fix, pentru că împărtăşim o „stare“ mai mult sau mai puţin fixă cu ceilalţi, cel puţin, cu cei care ne sunt familiari, care ne împărtăşesc ipotezele şi opiniile despre lume. Acele lucruri (determinate cultural) pe care le considerăm cuvenite — şi care sunt, prin urmare, invizibile — ne influenţează reacţiile afective la „stimulii de mediu“. Presupunem că astfel de lucruri sunt atribute permanente ale lumii; dar nu sunt. Situaţia noastră şi, de aceea, „contexul interpretării noastre“ se pot schimba dramatic, în orice moment. Suntem într-adevăr norocoşi (şi, în general, nu ne dăm seama de acest noroc) dacă nu se schimbă.

Nu este posibil să determinăm în mod categoric cum sau dacă ceva este semnificativ, observând trăsăturile obiective ale acelui lucru. Valoarea nu este invariabilă, în opoziţie cu realitatea obiectivă; mai mult, nu este posibil să derivezi ceea ce ar trebui din ceea ce este (aceasta este „eroarea naturalistă“ a lui David Hume). Cu toate acestea, este posibil că determinăm sensul condiţionat al unui lucru, observând comportamentul (propriu sau al unei alte persoane) în

prezenţa lucrului respectiv (sau în absenţa sa). „Lucrurile“ (obiectele, procesele) iau naştere — în experienţa subiectivă, cel puţin — ca o consecinţă a comportamentelor. Hai să spunem, de dragul exemplificării, că un comportament „a“ produce fenomenul „b“ (să ne amintim mereu că vorbim despre comportament într-un context particular). În consecinţă, comportamentul „a“ capătă o frecvenţă crescută. Se poate deduce astfel că fenomenul „b“ este considerat pozitiv de către agentul aflat sub observaţie, în „contextul“ particular constituit de situaţia observată. Atunci când comportamentul „a“ scade ca frecvenţă, poate fi trasă în mod rezonabil concluzia opusă. Agentul observat consideră că „b“ este un fenomen negativ.

Psihologul comportamentalist B.F. Skinner a definit întărirea ca pe un stimul care produce o schimbare în frecvenţa unui comportament dat[52]. Detesta să se preocupe de cauzele şi motivele interne şi intrapsihice ale întăririi, preferând să lucreze cu definiţii. Dacă un stimul creştea rata de manifestare a unui comportament dat, era considerat drept unul pozitiv. Dacă el scădea rata acelui comportament, era negativ. Bineînţeles, Skinner a recunoscut faptul că valenţa unui stimul dat era dependentă de context. Un animal trebuia să fie „privat de hrană“ (în limbaj comun, flămând) înainte ca mâncarea să servească drept întărire pozitivă. Iar când animalul hrănit a fost mai puţin privat de hrană, valenţa şi potenţa întăririi mâncare a scăzut.

Skinner credea că discuţiile asupra stării interne a unui animal (sau om) nu sunt necesare. Dacă ştii istoria stimulilor de întărire a unui animal, poţi determina ce „stimuli“ este cel mai probabil să aibă valenţă pozitivă sau negativă. Problema fundamentală a acestui argument este una de ordinul parcimoniei. Este imposibil de cunoscut „istoria stimulilor de întărire“ a unui animal, în special dacă acel animal este atât de complex şi longeviv ca fiinţa umană. Este echivalent cu a spune „trebuie să ştii tot ce s-a întâmplat vreodată cu acel animal“, analog cu vechea pretenţie deterministă conform căreia, „dacă ştii poziţia şi impulsul fiecărei particule din Univers, poţi determina toate poziţiile şi impulsurile viitoare“. Nu poţi cunoaşte toate poziţiile şi impulsurile prezente; problemele legate de măsurare sunt insurmontabile, iar principiul nesiguranţei face oricum imposibil acest lucru. De asemenea, nu ai acces la „istoria stimulilor de întărire“ şi, chiar dacă ai avea, măsurarea ei ar altera-o. (Nu fac o cerere formală de „nesiguranţă“ pentru psihologie; doar schiţez ceea ce sper că este o analogie utilă).

Skinner a abordat această problemă, limitându-şi preocuparea la situaţiile

experimentale atât de simple, încât doar istoria întăririi imediate a jucat un rol determinat de context. Această limită „implicită“ i-a permis să evite chestiunea fundamentală şi să facă generalizări inadecvate. Nu conta modul în care un şobolan se raportase la mama lui cu şase luni mai devreme, dacă puteai să-l „privezi de hrană“ suficient de mult. Realitatea (pe termen scurt) a privării de hrană, de exemplu, a anulat diferenţele individuale dintre şobolani — cel puţin în situaţia experimentală supusă studiului — şi, de aceea, a putut fi ignorată în mod util. În mod similar, dacă înfometezi fiinţe umane, poţi să fii destul de sigur că ele vor deveni preocupate de hrană. Totuşi, chiar şi într-un astfel de caz extrem, nu poţi prevedea cum se va manifesta această preocupare în sine, nici ce consideraţii (etice) ar putea juca un rol intermediar sau chiar determinant. Alexandr Soljeniţîn a examinat tocmai această chestiune în perioada petrecută în „arhipelagul gulag“ sovietic (sistemul sovietic de lagăre):

În lagpunkt-ul Samarka, în 1946, un grup de intelectuali se află în pragul morţii: toţi sunt epuizaţi de foame, de frig, de o muncă mult peste puterile lor, sunt privaţi chiar şi de somn, căci barăcile subterane n-au fost construite încă. Se vor apuca să fure? Să ciripească? Să-şi plângă viaţa pierdută? Nu! Ştiind că moartea e o chestiune nici măcar de săptămâni, ci de zile, iată cum îşi petrec ultimele ceasuri de nesomn, aşezaţi la adăpostul unui zid: Timofeev-Ressovski improvizează cu ei un „seminar“ şi se grăbesc să-şi împărtăşească, pe rând, ceea ce unul ştie şi ceilalţi nu. Părintele Saveli vorbeşte despre „moartea fără remuşcări“; un alt preot, diplomat al Academiei eclesiastice — despre patristică; un altul, tot cleric, uniat de această dată, despre dogme şi canoane; un energetician — despre principiile energeticii viitorului; un economist explică de ce, în lipsa unor idei noi, nu s-a reuşit să se pună pe baze principiale economia sovietică; în ce-l priveşte pe Timofeev-Ressovski, el îi iniţiază în principiile microfizicii. De la seminar la seminar, numărul participanţilor scade: absenţii sunt la morgă…

Cel ce, deja atins de rigiditatea morţii, se poate interesa de asemenea lucruri e într-adevăr un intelectual![53]

Experienţa trecută — învăţarea — nu doar condiţionează; mai degrabă, această experienţă determină natura precisă a cadrului de referinţă sau a contextului care

va fi stabilit pentru analizarea unei situaţii date. Cadrul cognitiv de referinţă acţionează ca un intermediar între învăţarea trecută, experienţa prezentă şi dorinţa viitoare. Acest intermediar este un obiect valid al explorării ştiinţifice — un fenomen real, în măsura în care orice abstracţiune este reală — şi este mult mai economic şi accesibil, ca fenomen de acest tip, decât simpla însumare a istoriei stimulilor de întărire, neinterpretată (şi nemăsurabilă, în orice caz). Cadrele de referinţă, a căror structură este influenţată de învăţare, specifică valenţa experienţei continue; determină ceea ce ar putea fi considerat, într-un anumit timp şi loc, drept bun, rău sau indiferent. Mai departe, concluziile despre natura cadrului de referinţă care guvernează comportamentul altora (respectiv, să priveşti lumea prin ochii altuia) pot produce rezultate care sunt mai utile, mai amplu generalizabile (ca „înţelegeri profunde“ ale „personalităţii“ altuia) şi mai puţin pretenţioase în ceea ce priveşte resursele cognitive decât încercările de a înţelege detaliile unei anumite istorii a stimulilor de întărire.

Valenţa poate fi pozitivă sau negativă, aşa cum au observat primii comportamentalişti. Pozitiv şi negativ nu sunt poli opuşi ai unui continuum, totuşi — nu în mod direct[54]. Cele două „stări“ par poziţionate ortogonal, deşi sunt (probabil) reciproc inhibitorii. Mai mult, pozitivul şi negativul nu sunt simple: fiecare poate fi împărţit, într-un mod mai mult sau mai puţin satisfăcător, cel puţin în două componente. Lucrurile evaluate pozitiv, de exemplu, pot fi satisfăcătoare sau promiţătoare (pot servi drept recompense de tip consum sau stimulente[55]). Multe lucruri satifăcătoare sunt consumabile, în sens literal, aşa cum am evidenţiat anterior. Hrana, de exemplu, este o recompensă de consum pentru cel flămând — ceea ce înseamnă că este evaluată, în astfel de circumstanţe, ca o satisfacţie. Similar, apa satisface individul privat de lichide. Contactul sexual este gratificant pentru cel excitat, iar căldura este dezirabilă pentru cei care nu au adăpost. Uneori, şi stimulii mai complecşi pot fi de asemenea satisfăcători sau gratificanţi. Totul depinde de ceea este dorit în prezent şi de modul în care acea dorinţă este pusă în scenă. O dojană verbală blândă poate încuraja sentimente de uşurare la individul care aşteaptă o pedeapsă fizică severă — ceea ce înseamnă, tehnic vorbind, că absenţa unei pedepse aşteptate poate servi destul de eficient drept recompensă (este, de fapt, forma de recompensă pe care o preferă tiranul). Indiferent de forma lor, satisfacţiile obţinute produc saţietate, calm, plăcere somnolentă şi (temporar) încetarea comportamentelor îndreptate spre acel scop particular, deşi comportamentele care culminează cu o concluzie satisfăcătoare sunt cele mai susceptibile să se manifeste din nou în viitor, atunci când reapare dorinţa „instinctivă“ sau „voluntară“.

Promisiunile, care sunt, de asemenea, pozitive, ar putea fi considerate ca fiind mai semnificative în mod abstract decât satisfacţiile, întrucât indică o potenţialitate, şi nu ceva concret. Promisiunile — semnale ale recompenselor sau satisfacţiilor — indică obţinerea iminentă a ceva dorit sau potenţial dezirabil. Totuşi, calitatea lor mai abstractă nu le face să fie secundar sau în mod necesar învăţate, aşa cum se credea odinioară; reacţia noastră la satisfacţia potenţială este deseori la fel de primară ca şi reacţia la satisfacţia în sine. Promisiunile (semnale ale satisfacţiei) au fost considerate, tehnic vorbind, drept recompense stimulatorii, pentru că ele induc o deplasare înainte, care este pur şi simplu mişcarea spre locul în care semnalul precizează că va apărea satisfacţia[56]. Curiozitatea[57], speranţa[58] şi excitaţia sexuală tind să însoţească expunerea la semnalele recompensei şi sunt asociate cu avansarea ulterioară)[59]. Comportamentele care produc promisiuni — precum acelea care au ca rezultat satisfacţii — îşi cresc şi ele frecvenţa în timp.[60]

Lucrurile evaluate negativ — cu o structură care o oglindeşte pe cea a echivalentelor lor — pot fi ori punitive, ori ameninţătoare[61]. Pedepsele — un grup divers de stimuli sau contexte, aşa cum le vom defini imediat — par, toate, să împărtăşească o caracteristică (cel puţin din perspectiva teoriei evidenţiate în acest manuscris): ele indică imposibilitatea temporară sau finală de a implementa unul sau mai multe mijloace ori de a atinge unul sau mai multe scopuri. Unii stimuli sunt experimentaţi aproape universal drept punitivi, întrucât apariţia lor indică o probabilitate redusă de a rezista virtual oricărui plan imaginabil de a obţine vreo satisfacţie de orice fel sau un potenţial viitor dezirabil. Cele mai multe lucruri sau situaţii care produc răni fizice se află în această categorie. Mai general, pedepsele pot fi concepute drept stări involuntare de privare (de hrană, apă, temperatură optimă[62] sau contact social[63]), drept dezamăgiri[64] sau frustrări[65] (care reprezintă absenţa recompenselor aşteptate[66]) şi drept stimuli suficient de intenşi pentru a produce stricăciuni sistemelor care îi întâlnesc. Pedepsele opresc acţiunea ori provoacă retragerea sau fuga (deplasarea înapoi)[67] şi starea emoţională numită în mod comun durere sau supărare. Comportamentele care culminează cu pedeapsă şi durerea subsecventă tind la extincţie, tind să scadă ca frecvenţă în timp[68].

Ameninţările, care sunt, de asemenea, negative, indică spre un potenţial — ca şi promisiunile —, dar potenţialul de pedeapsă, durere, supărare. Ameninţările — semnalele pentru pedeapsă — sunt stimuli care indică o probabilitate sporită de pedeapsă şi durere[69]. Ameninţările sunt abstracte, la fel ca promisiunile; cu toate acestea, ca şi promisiunile, nu sunt cu necesitate secundare sau învăţate[70].

Fenomenele neaşteptate, de exemplu — care constituie ameninţări înnăscute recognoscibile — ne opresc pe traiectoria noastră şi ne fac să simţim anxietate[71]. Acelaşi lucru îl fac, neîndoielnic, şi unii stimuli înnăscuţi ai fricii — cum ar fi şerpii[72]. Comportamentele care culminează cu producerea semnalelor de pedeapsă — care creează situaţii caracterizate prin anxietate — tind să scadă ca frecvenţă în timp (în mod similar cu cele care produc pedeapsa imediată).[73]

Satisfacţiile şi semnalele lor sunt bune, ca să ne exprimăm simplist; pedepsele şi ameninţările sunt rele. Tindem să ne mişcăm înainte[74] (să simţim speranţă, curiozitate, bucurie) şi apoi să consumăm (să facem dragoste, să mâncăm, să bem) în prezenţa lucrurilor bune; şi să ne oprim (să ne simţim neliniştiţi), apoi să ne retragem, să ne mişcăm înapoi (şi să simţim durere, dezamăgire, frustrare, singurătate) când suntem confruntaţi cu lucruri care nu ne plac. În situaţiile de bază — atunci când ştim ce facem, când suntem angrenaţi în lucruri familiare —, aceste tendinţe fundamentale sunt suficiente. Cu toate acestea, situaţiile noastre reale sunt aproape întotdeauna mai complexe. Dacă lucrurile sau situaţiile ar fi fost în mod necondiţionat sau pur şi simplu pozitive sau negative, bune sau rele, nu ar fi trebuit să facem judecăţi în ceea ce le priveşte, nu ar fi trebuit să ne gândim la comportamentul nostru, cum şi când să îl schimbăm — într-adevăr, nu ar fi trebuit să gândim deloc. Totuşi, suntem confruntaţi cu problema constantă a ambivalenţei sensului, ceea ce vrea să spună că un lucru sau o situaţie poate fi bună sau rea simultan (sau bună în două moduri contradictorii; sau rea în două moduri contradictorii).[75] O prăjitură cu brânză, de exemplu, este bună atunci când este privită din perspectiva privării de hrană sau foamei, dar rea când este privită din perspectiva deziderabilităţii sociale şi a siluetei pe care o impune această deziderabilitate socială. Băieţelul aflat la vârsta educaţiei sfincteriene, care tocmai a făcut pipi în pat, poate să simtă simultan satisfacţie pentru atingerea unui scop vital din punct de vedere biologic şi teamă din cauza probabilei consecinţe interpersonale, construite social, a acelei satisfacţii. Nimic nu vine fără un preţ, iar preţul trebuie luat în considerare atunci când este evaluată semnificaţia unui lucru. Semnificaţia depinde de context; contextele — poveştile, într-un cuvânt — constituie scopuri, dorinţe, speranţe. Din perspectiva unei adaptări fără conflicte, este un lucru nefericit faptul că avem multe scopuri — multe poveşti, multe viziuni ale viitorului ideal — şi că urmărirea unui anumit scop deseori interferează cu şansele noastre (sau ale altcuiva) de a atinge alt scop.

Rezolvăm problema sensurilor contradictorii interpretând valoarea lucrurilor din interiorul graniţelor poveştilor noastre, care sunt hărţi ajustabile de experienţă şi

potenţial, ale căror conţinuturi specifice sunt influenţate de cerinţele corpului fizic. Sistemul nostru nervos central este alcătuit din multe subsisteme „programate“ sau automatizate, responsabile cu reglarea biologică: menţinerea homeostazei temperaturii, asigurarea aportului caloric adecvat şi monitorizarea nivelurilor de dioxid de carbon plasmatic (de exemplu). Fiecare dintre aceste subsisteme are o treabă de făcut. Dacă această treabă nu este făcută într-un anumit interval variabil, întregul joc ajunge să se oprească, probabil pentru totdeauna. Nimic nu se va mai putea face după acest moment. De aceea, trebuie să îndeplinim anumite acţiuni dacă vrem să supravieţuim. Aceasta nu înseamnă totuşi că toate comportamentele noastre sunt determinate — cel puţin nu într-o manieră simplistă. Subsistemele care formează structura comună tuturor oamenilor — responsabile, atunci când sunt în funcţiune, de instincte (sete, foame, bucurie, nevoi sexuale, furie etc.) — nu par să preia total controlul comportamentelor noastre, nu ne transformă în roboţi dirijaţi. Mai curând, par să ne influenţeze fantasmele, planurile şi să modifice conţinutul şi importanţa comparativă a scopurilor noastre, a viitorului ideal (conceput în comparaţie cu prezentul „insuportabil“, aşa cum este construit acum).

Fiecare subsistem de bază are imaginea sa particulară, singulară despre ceea ce constituie idealul — cel mai valid scop la orice moment dat. Dacă cineva nu a mâncat de câteva zile, viziunea sa asupra viitorului (imediat) dezirabil este foarte probabil să includă imaginea acţiunii de a mânca. La fel, dacă o persoană a fost lipsită de apă, este foarte probabil ca scopul ei să fie acela de a bea apă. Împărtăşim aceeaşi structură biologică fundamentală, ca fiinţe umane, aşa că tindem să fim de acord, în mare, cu ceea ce ar trebui considerat valoros (cel puţin într-un context specificat). Aceasta înseamnă, în esenţă, că putem face estimări probabilistice despre acele lucruri pe care un anumit individ (şi o anumită cultură) le pot considera dezirabile, în orice moment. Mai mult, putem creşte precizia estimărilor noastre prin intermediul privării programate (întrucât o asemenea privare determină contextul interpretativ). Cu toate acestea, nu putem şti niciodată cu siguranţă, în cursul complex, normal al evenimentelor, ce îşi va dori cineva.

Raţionamentul referitor la semnificaţia lucrurilor sau a situaţiilor devine din ce în ce mai complicat atunci când atingerea unui scop biologic interferează cu urmărirea sau atingerea altuia[76]. Cărui ţel trebuie să ne dedicăm acţiunile, de exemplu, când suntem simultan excitaţi şi vinovaţi sau înfrigurați, însetaţi şi speriaţi? Ce-ar fi dacă singura modalitate de a obţine mâncare ar fi să o furăm, să zicem, de la cineva la fel de înfometat, de slab şi de dependent? Cum este

direcţionat comportamentul când dorinţele noastre sunt în competiţie, respectiv, când a dori un lucru face probabilă pierderea altuia sau mai multora? Până la urmă, nu există niciun motiv să presupunem că fiecare dintre subsistemele noastre foarte specializate va fi de acord, în orice moment, cu ceea ce reprezintă cel mai imediat dezirabil „bine“. Această lipsă de acord rapid ne face să fim intrinsec predispuşi la conflict intrapsihic şi dereglare afectivă (emoţională) asociată. Ne manipulăm mediul şi credinţele pentru a rezolva acest conflict — ne schimbăm pe noi înşine sau lucrurile din jur, pentru a ne spori speranţa şi satisfacţia şi a ne reduce frica şi durerea.

Depinde de sistemele corticale „superioare“ — acele părţi executive[77] ale creierului, mai noi filogenetic şi mai „avansate“ — să facă judecăţi asupra valorii relative a stărilor dorite (şi, similar, să determine ordinea adecvată a manifestărilor mijloacelor[78]). Aceste sisteme avansate trebuie să ia în considerare toate stările dorite, în mod optim, şi să determine calea adecvată pentru exprimarea acelei dorinţe. Luăm decizii referitor la ceea ce trebuie considerat valoros, în orice moment, dar sistemele neurologice care ne ţin în viaţă, responsabile exclusiv pentru întreţinerea noastră, sub diferite aspecte, au, toate, ceva de spus în cadrul acestor decizii — îşi exprimă propriul vot. Fiecare parte din noi, regatul care suntem, depinde de funcţionarea corectă a unei alte părţi. De aceea a ignora un bine înseamnă a risca totul. A ignora cererile unui subsistem necesar înseamnă doar a te asigura de faptul că acela va vorbi mai târziu cu vocea celui oprimat pe nedrept; a te asigura de faptul că acela va prelua controlul asupra fanteziei tale, pe neaşteptate, şi va face din viitor ceva imprevizibil. De aceea, „căile noastre optime“ trebuie să fie în mod adecvat tolerante, din perspectiva comunităţii interne, a psihicului nostru fundamental. Evaluările şi acţiunile celorlalţi, în plus, ne influenţează stările emoţionale personale şi motivaţia, când ne urmărim scopurile individuale, inevitabil, într-un context social. Scopul, făcut să fie foarte evident, pentru care lucrează sistemele noastre superioare, trebuie de aceea să fie construirea unei stări în care toate nevoile noastre şi nevoile altora sunt îndeplinite simultan. Acest scop superior, către care aspirăm cu toţii, teoretic, este o fantasmă complexă (şi deseori implicită) — o viziune sau o hartă a tărâmului făgăduinţei. Această hartă, această poveste — acest cadru de referinţă sau context al interpretării — este viitorul (ideal), care contrastează în mod necesar cu prezentul (insuportabil) şi include planuri concrete, întocmite pentru a-l transforma pe ultimul în primul. Sensurile variabile din care sunt formate vieţile noastre depind, în natura lor, de structura explicită a acestui context interpretativ.

Selectăm ceea ce ar trebui să preţuim din toate acele lucruri pe care trebuie să le evaluăm. Selecţiile noastre sunt de aceea previzibile, în sens larg. Acest lucru este inevitabil, întrucât trebuie să realizăm anumite acţiuni pentru a putea trăi. Dar predictibilitatea este limitată. Lumea este suficient de complexă, astfel încât nu numai că o problemă dată poate avea mai multe soluţii valide, dar chiar şi definiţia „soluţiei“ poate varia. Alegerile particulare — cele mai potrivite sau mai probabile, ale indivizilor, inclusiv ale noastre — nu pot fi (în circumstanţe normale, cel puţin) determinate cu precizie dinainte. Cu toate acestea, în ciuda ignoranţei noastre supreme şi imposibil de eradicat, acţionăm judecând în fiecare moment ce este considerat demn de a fi urmărit şi determinând ce poate fi ignorat, cel puţin temporar, în timpul acelei urmăriri. Suntem capabili să acţionăm şi să producem rezultatele pe care le dorim pentru că facem judecăţi de valoare, folosind orice informaţie, cât de mică, pe care o avem la dispoziţie. Hotărâm că merită să avem un lucru, la un moment dat şi într-un anumit loc, şi transformăm posedarea acelui lucru în scopul nostru. Şi, imediat ce un anumit lucru a devenit scopul nostru — indiferent ce este acel lucru —, el pare că primeşte semnificaţia satisfacţiei (recompensei de tip consum). Pare suficient ca un lucru să fie cu adevărat considerat valoros, ca să capete aspectul emoţional al valorii. Acesta este motivul pentru care putem să ne jucăm sau să muncim în scopuri „pur simbolice“, din această cauză teatrul şi literatura[79] (până şi evenimentele sportive) pot avea astfel de efecte indirecte profunde asupra noastră. Simplul fapt că ceva este dorit totuşi nu înseamnă neapărat că obţinerea lui va susţine viaţa (aşa cum poate face o satisfacţie „adevărată“) sau că acea consideraţie singură va transforma un lucru în ceva ce nu este. De aceea, este necesar (dacă vrei să exişti, adică) să construieşti scopuri — modele ale unui viitor dorit — care sunt rezonabile din perspectiva experienţei anterioare, ancorate în necesitatea biologică. Astfel de scopuri ţin cont de necesitatea de a ne gestiona limitele intrinseci; de a ne satisface subsistemele biologice moştenite; de a calma acei „zei“ transpersonali care cer veşnic să fie îmbrăcaţi şi hrăniţi.

Faptul că scopurile ar trebui să fie rezonabile nu înseamnă în mod automat că şi trebuie să fie sau că vor fi astfel (cel puţin, pe termen scurt) sau că acel „rezonabil“ poate fi cu uşurinţă sau în cele din urmă determinat. Ce este hrană pentru unul este otravă pentru altul; conţinutul viitorului ideal (şi prezentul interpretat) poate şi chiar variază dramatic printre indivizi. O anorexică, de exemplu, are ca scop o siluetă atât de emaciată, încât poate fi incompatibilă cu viaţa. Drept urmare, ea consideră mâncarea ca pe ceva de evitat, ceva punitiv sau ameninţător. Această credinţă n-o va proteja de înfometare, deşi va afecta

puternic determinarea valorii ciocolatei, pe termen scurt. Omul obsedat de putere poate sacrifica orice — inclusiv familia — pentru împlinirea ambiţiei sale mărunte. Raportarea empatică la ceilalţi, o afacere care consumă timp, nu face decât să-i împiedice progresul în legătură cu acele lucruri pe care le consideră de mare valoare. Credinţa lui în valoarea progresului propriu transformă de aceea până şi iubirea în ameninţare şi frustrare. Pe scurt, credinţele noastre pot să ne modifice reacţiile faţă de orice, chiar şi faţă de acele lucruri primare sau fundamentale, cum sunt hrana şi familia. Rămânem constrânşi pe termen nedeterminat totuşi de realitatea limitelor noastre biologice.

Este deosebit de dificil să stabileşti valoarea unui eveniment atunci când acesta are un anumit sens, privit dintr-un anumit cadru de referinţă (referitor la un scop particular) şi un sens diferit sau chiar opus, privit din alt cadru, la fel de important sau mai important. Stimulii care există în această manieră reprezintă probleme nerezolvate de adaptare. Ei ni se prezintă cu un mister, şi anume: ce să facem în prezenţa lor (să facem o pauză, să consumăm, să ne oprim sau să ne mişcăm înapoi sau înainte, la nivelul cel mai de jos; să ne simţim anxioşi, satisfăcuţi, răniţi sau plini de speranţă?) Aceleaşi lucruri sau situaţii pot fi în mod evident satisfăcătoare sau punitive, cel puţin din „cadrul de referinţă“ existent în prezent, şi de aceea pot fi privite (evaluate, abordate) într-un mod necomplicat. Alte lucruri şi situaţii rămân totuşi pline de sensuri contradictorii sau nedeterminate. (Multe lucruri, de exemplu, sunt satisfăcătoare sau promiţătoare pe termen scurt, dar punitive pe termen mediu şi lung.) Astfel de circumstanţe furnizează dovada faptului că sistemele noastre de evaluare nu sunt încă suficient de sofisticate pentru a încuraja adaptarea completă — ne demonstrează indiscutabil că procesele noastre de evaluare sunt încă incomplete:

Un creier într-un borcan se află la volanul unei locomotive în plină viteză, apropiindu-se de un macaz. Creierul este astfel conectat la locomotivă, încât poate determina în ce parte o ia locomotiva. Există doar două opţiuni: în dreapta sau în stânga. Nu există nicio posibilitate de a deraia sau de a opri locomotiva, iar creierul este conştient de asta. În partea dreaptă a liniilor se află un lucrător la calea ferată, Jones, care va fi cu siguranţă omorât când creierul va îndrepta locomotiva spre dreapta. Dacă Jones va trăi, el va ucide cinci bărbaţi, de dragul a treizeci de orfani (unul dintre cei cinci bărbaţi pe care îi va ucide plănuieşte să distrugă un pod peste care va trece autobuzul cu orfani mai târziu, în seara aceea). Unul dintre orfanii care ar fi omorâţi ar fi urmat să devină un tiran care ar

fi pus oameni buni să facă lucruri rele, altul ar fi devenit John Sununu, iar un al treilea ar fi inventat doza de aluminiu pentru băuturi.

În cazul în care creierul din borcan alege partea stângă a macazului, locomotiva va lovi şi va ucide un alt lucrător la calea ferată, pe Leftie, lovind şi distrugând totodată zece inimi pulsând pe şine, care ar fi urmat să fie transplantate la zece pacienţi ai spitalului local, ce vor muri fără inimile donate. Acestea sunt singurele inimi disponibile, iar creierul este conştient de asta. Dacă muncitorul din stânga va trăi, şi el va ucide cinci bărbaţi, de fapt, aceiaşi cinci bărbaţi pe care i-ar ucide muncitorul din dreapta. Totuşi, Leftie îi va ucide pe cei cinci bărbaţi în mod neintenţionat, ca urmare a salvării unor alţi zece bărbaţi: din neatenţie, îi va ucide pe cei cinci, grăbindu-se cu cele zece inimi la spitalul local, pentru a fi transplantate. Un alt rezultat al acţiunii lui Leftie este aceea că autobuzul cu orfani va fi cruţat. Printre cei cinci bărbaţi omorâţi de Leftie se află şi cel responsabil cu plasarea creierului la comanda locomotivei. Dacă cele zece inimi şi Leftie sunt ucişi de locomotivă, cei zece pacienţi aflaţi în aşteptarea transplantului de inimă vor muri, iar rinichii lor vor fi folosiţi pentru salvarea vieţii a douăzeci de pacienţi programaţi pentru transplant de rinichi, dintre care unul va ajunge să vindece cancerul, iar altul va ajunge Hitler. Există şi alţi rinichi, şi alte aparate de dializă disponibile, dar creierul nu ştie asta.

Să presupunem că alegerea pe care o va face creierul, indiferent care va fi ea, va servi drept exemplu altor creiere în borcan, şi astfel efectele deciziei sale vor fi amplificate. De asemenea, să presupunem că, în cazul în care alege macazul din dreapta, va izbucni un război nedrept, care nu va face victime, în timp ce, dacă alege macazul din stânga, va izbucni un război drept, plin de victime. Mai mult decât atât, există un demon cartezian, activ cu intermitenţă, care înşală creierul în aşa fel încât acesta din urmă nu ştie niciodată sigur când e înşelat.

Întrebare: Din punct de vedere etic, ce ar trebui să facă creierul?[80]

Nu putem acţiona în două feluri în acelaşi timp — nu putem să ne mişcăm înainte şi înapoi, nu putem să ne oprim şi să mergem, simultan. Atunci când suntem confruntaţi cu stimuli al căror sens este nedeterminat, suntem plasaţi în mijlocul unui conflict. Un astfel de conflict trebuie rezolvat înainte ca acţiunea adaptabilă să poată avea loc. În realitate, putem să facem un singur lucru pe rând, deşi putem fi motivaţi de circumstanţe derutante, ameninţătoare,

periculoase sau imprevizibile să încercăm simultan mai multe lucruri neadecvate.

Teritoriu neexplorat: fenomenologie şi neuropsihologie

Dilema sensurilor simultane contradictorii poate fi rezolvată doar în două moduri înrudite (deşi poate fi evitată în multe altele). Ne putem schimba comportamentul într-o situaţie dificilă, astfel încât acesta să nu mai ducă la consecinţe pe care nu le dorim sau nu putem să le interpretăm. Ca alternativă, putem să reîncadrăm contextele de evaluare (scopurile şi interpretările pe care le dăm prezentului), astfel încât ele să nu mai producă urmări paradoxale, în ceea ce priveşte semnificaţia unei situaţii date. Aceste procese de modificare comportamentală şi reîncadrare reprezintă acte de reevaluare realizate cu mult efort, ceea ce înseamnă o reconsiderare exploratorie meticuloasă a ceea ce a fost judecat anterior ca fiind adecvat sau important.

De aceea lucrurile sau situaţiile cu sensuri nedeterminate ne solicită competenţa adaptabilă; ne forţează să ne reevaluăm circumstanţele prezente şi să ne ajustăm comportamentele. Astfel de circumstanţe iau naştere atunci când un lucru pe care îl avem sub control, sub un anumit aspect, cauzează probleme sau este scăpat de sub control sub un alt aspect. Scăpat de sub control înseamnă, în sensul de bază, imprevizibil: ceva este dincolo de noi, atunci când interacţiunile cu lucrul respectiv produc fenomene ale căror proprietăţi nu pot fi determinate anticipat. Evenimentele neaşteptate sau noutăţile, care apar atunci când planurile noastre nu se materializează în modul în care am sperat că o vor face, reprezintă de aceea un subset important — poate cel mai important — de stimuli din categoria mai largă a sensului nedeterminat. Ceva neaşteptat sau nou apare cu necesitate în relaţie cu ceea ce este cunoscut; este întotdeauna identificat şi evaluat în ceea ce priveşte planul nostru operativ curent [respectiv, un lucru familiar într-un loc neaşteptat (sau la un moment neaşteptat) este, de fapt, ceva nefamiliar]. Soţia unui soţ adulterin, de exemplu, îi este foarte cunoscută lui în ipostazele de acasă. Ea şi comportamentul ei constituie teritoriu explorat. Cu toate acestea, ea constituie un tip de fenomen total diferit din perspectiva afectului (şi a rezultatului comportamentului) în momentul în care îşi face o apariţie neaşteptată în camera de hotel şi îl surprinde pe soţ în mijlocul unei întâlniri romantice. Ce va face soţul în prezenţa soţiei sale, când este surprins de ea? În

primul rând, va fi uimit — după toate probabilităţile —, apoi va inventa o poveste în care comportamentul lui să aibă un sens (dacă poate să şi-l gestioneze, într-un termen atât de scurt). Trebuie să inventeze ceva nou, să facă ceva ce nu a făcut niciodată. Trebuie să-şi gestioneze soţia, pe care crede că a păcălit-o — soţia, a cărei prezenţă neaşteptată la hotel este dovada misterului ei rezidual nesfârşit. Tiparele noastre obişnuite de acţiune sunt suficiente doar pentru lucruri şi situaţii cu semnificaţie determinată — prin definiţie: putem şti cum să acţionăm doar în prezenţa familarului. Apariţia neaşteptatului ne scoate din complacerea inconştientă, axiomatică şi ne forţează (în mod dureros) să gândim.

Implicaţiile întâmplărilor neaşteptate sau imprevizibile sunt necunoscute, prin definiţie. Această observaţie poartă cu sine sâmburele unei întrebări dificile şi utile: Care este semnificaţia necunoscutului? Poate părea logic să presupunem că răspunsul este: „niciuna“ — ceva neexplorat nu poate avea sens, pentru că nu i-a fost atribuit până acum niciunul. Adevărul totuşi este exact contrariul. Cu toate acestea, lucrurile pe care nu le înţelegem semnifică ceva. Dacă nu poţi spune ce înseamnă un lucru, pentru că nu ştii ce este sau ce înseamnă el într-un anumit context? Nu este lipsit de semnificaţie — de fapt, suntem frecvent şi previzibil perturbaţi de neaşteptat. Mai curând, ar putea semnifica orice, şi exact acesta este miezul problemei. Lucrurile imprevizibile nu sunt irelevante, înainte să li se atribuie un sens specific. Lucrurile pe care încă nu le-am explorat au o semnificaţie, înainte de adaptarea noastră la ele, înainte ca noi să le clasificăm relevanţa, înainte ca noi să determinăm consecinţele lor asupra comportamentului nostru. Lucrurile pe care nu le-am prevăzut, nu le-am dorit şi care apar în timp ce noi ne ducem la îndeplinire planurile minuţios întocmite — aceste lucruri apar încărcate, a priori, cu semnificaţie atât pozitivă, cât şi negativă. Apariţia lucrurilor sau situaţiilor neaşteptate indică cel puţin faptul că planurile noastre se află în eroare, într-un anumit stadiu al proiectului — sub un aspect minor, dacă suntem norocoşi; şi într-un mod care ne poate nărui speranţele şi dorinţele, dacă nu suntem.

Lucrurile neaşteptate şi imprevizibile — lucrurile inedite, mai precis (clasa lucrurilor inedite, în special) — au o întindere potenţial infinită, nelimitată a semnificaţiilor. Ce înseamnă ceva care poate însemna orice? La extreme, înseamnă cel mai rău lucru care există (sau, cel puţin, cel mai rău pe care ţi-l poţi imagina) şi, invers, cel mai bun lucru care există (sau cel mai bun la care te poţi gândi). Ceva nou poate prezenta posibilitatea unei suferinţe insuportabile, urmată de moartea fără sens — o ameninţare virtual nelimitată ca semnificaţie. Acea durere minoră, dar totuşi ciudată şi îngrijorătoare, pe care ai observat-o de

dimineaţă, de exemplu, în timp ce făceai sport, ar putea semnifica debutul cancerului care te va ucide încet şi dureros. Dimpotrivă, ceva neaşteptat ar putea semnifica o oportunitate inimaginabilă de expansiune a competenţei şi bunăstării generale. Vechiul tău loc de muncă plictisitor, dar sigur dispare pe neaşteptate. Peste un an, faci ceea ce îţi doreşti să faci cu adevărat, iar viaţa ta este incomparabil mai bună.

Un lucru sau o situaţie neaşteptată care apare în cursul unui comportament direcţionat spre un scop reprezintă un stimul care este intrinsec problematic: întâmplările inedite sunt, simultan, semnale pentru pedeapsă (ameninţări) şi semnale pentru satisfacţie (promisiuni)[81]. Acest statut paradoxal a priori este reprezentat schematic în Figura 5: Natura ambivalentă a noutăţii. Lucrurile imprevizibile, cu un caracter paradoxal, activează două sisteme emoţionale antitetice, ale căror activităţi reciproc inhibitorii oferă motivaţia de bază pentru cogniţia abstractă, al căror efort comun este esenţial pentru stabilirea memoriei permanente şi ale căror substraturi fizice constituie elemente universale ale sistemului nervos uman. Dintre aceste două sisteme, cel mai rapid activat[82] guvernează inhibiţia comportamentului curent, încetarea activităţii direcţionate spre un scop[83]; al doilea, la fel de puternic, dar oarecum mai conservator[84] stă la baza explorării, a activării comportamentale generale[85] şi a deplasării înainte[86]. Funcţionarea primului pare asociată cu anxietate, frică şi aprehensiune, cu afect negativ — reacţii subiective universale la lucruri ameninţătoare şi neaşteptate[87]. Funcţionarea celui de-al doilea, prin comparaţie, pare asociată cu speranţă, curiozitate şi interes, cu afect pozitiv — reacţii subiective la lucruri promiţătoare şi neaşteptate[88]. Procesul de explorare a necunoscutului emergent este de aceea ghidat de interacţiunea dintre emoţii precum curiozitate/speranţă/entuziasm, pe de o parte, şi anxietate, pe de alta — sau, pentru a descrie fenomenele din alt punct de vedere, dintre diferitele sisteme motorii responsabile pentru înaintare (deplasarea înainte) şi inhibarea comportamentului curent.

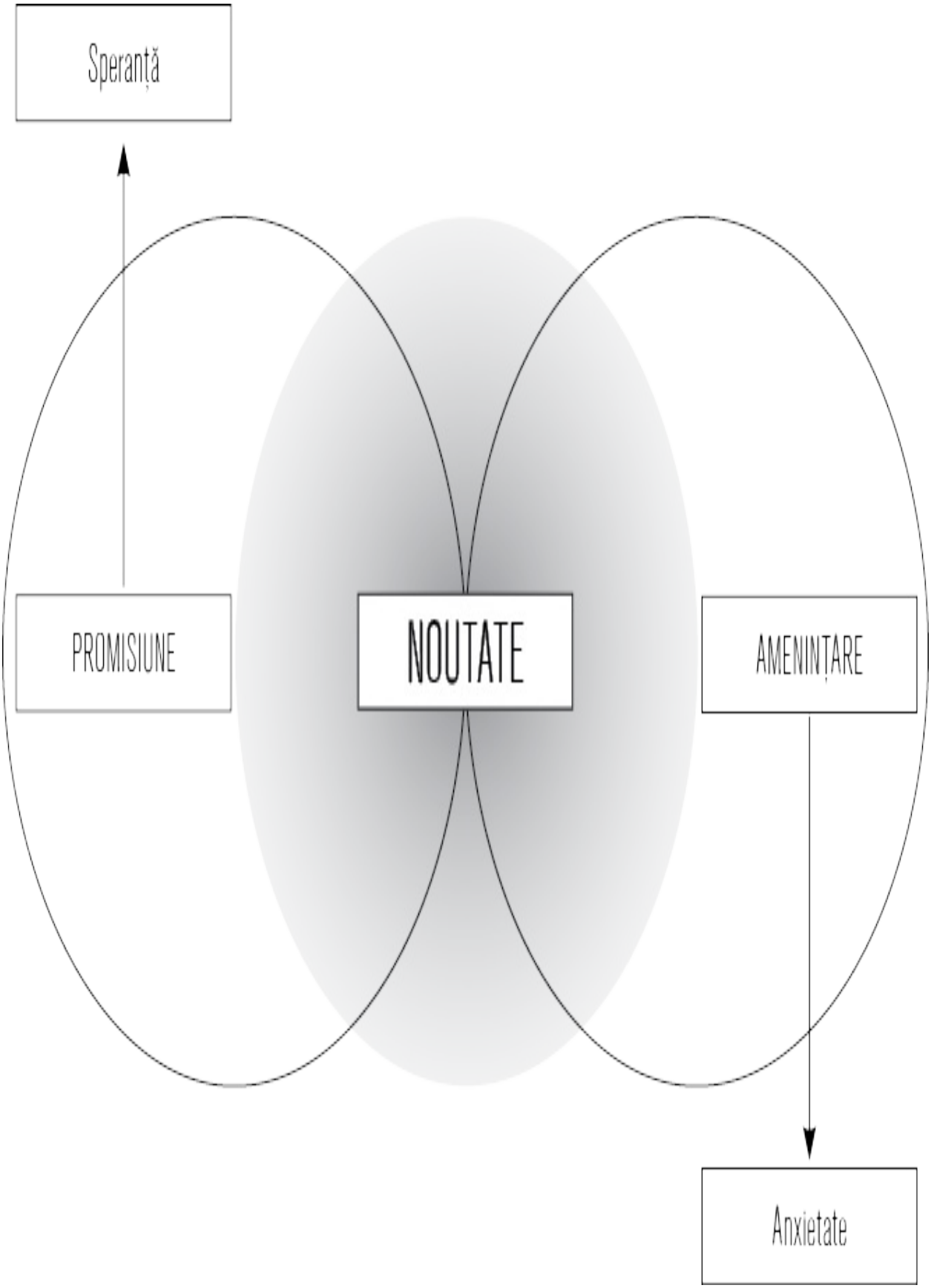

Speranță
PROMISIUNE
NOUTATE
AMENINȚARE
Anxietate

Figura 5. Natura ambivalentă a noutăţii

„Necunoscutul ambivalent“ apare în două „forme“ (aşa cum am sugerat mai devreme). Noutăţile „normale“ apar pe „teritoriul“ circumscris de alegerea unui punct final sau scop particular (adică, după ce ajungerea în punctul specific „b“ a fost considerată cea mai importantă activitate posibilă în acest moment şi în acest loc). Ceva „normal“ de nou constituie un eveniment care lasă intacte punctul de plecare şi scopul curent, dar indică faptul că mijloacele de atingere a acelui scop trebuie modificate. Să spunem, de exemplu, că te afli la birou. Eşti obişnuit să traversezi un hol liber, ca să iei liftul. Eşti atât de obişnuit să parcurgi acest drum, încât poţi s-o faci „automat“, astfel încât deseori citeşti în timp ce mergi. Într-o zi, în timp ce citeşti, te împiedici de un scaun pe care cineva l-a lăsat pe hol. Aceasta este o noutate normală. Nu trebuie să-ţi modifici scopul curent decât temporar şi foarte puţin; nu vei fi prea supărat din cauza obstacolului neaşteptat. Să ajungi la lift este încă o posibilitate reală, chiar şi în intervalul dorit; tot ce trebuie să faci este să ocoleşti scaunul (sau să-l muţi în altă parte, dacă eşti deosebit de altruist). Figura 6: Apariţia unei „noutăţi normale“ în cursul unui comportament direcţionat spre un scop oferă o reprezentare abstractă a acestui proces de adaptare minoră.

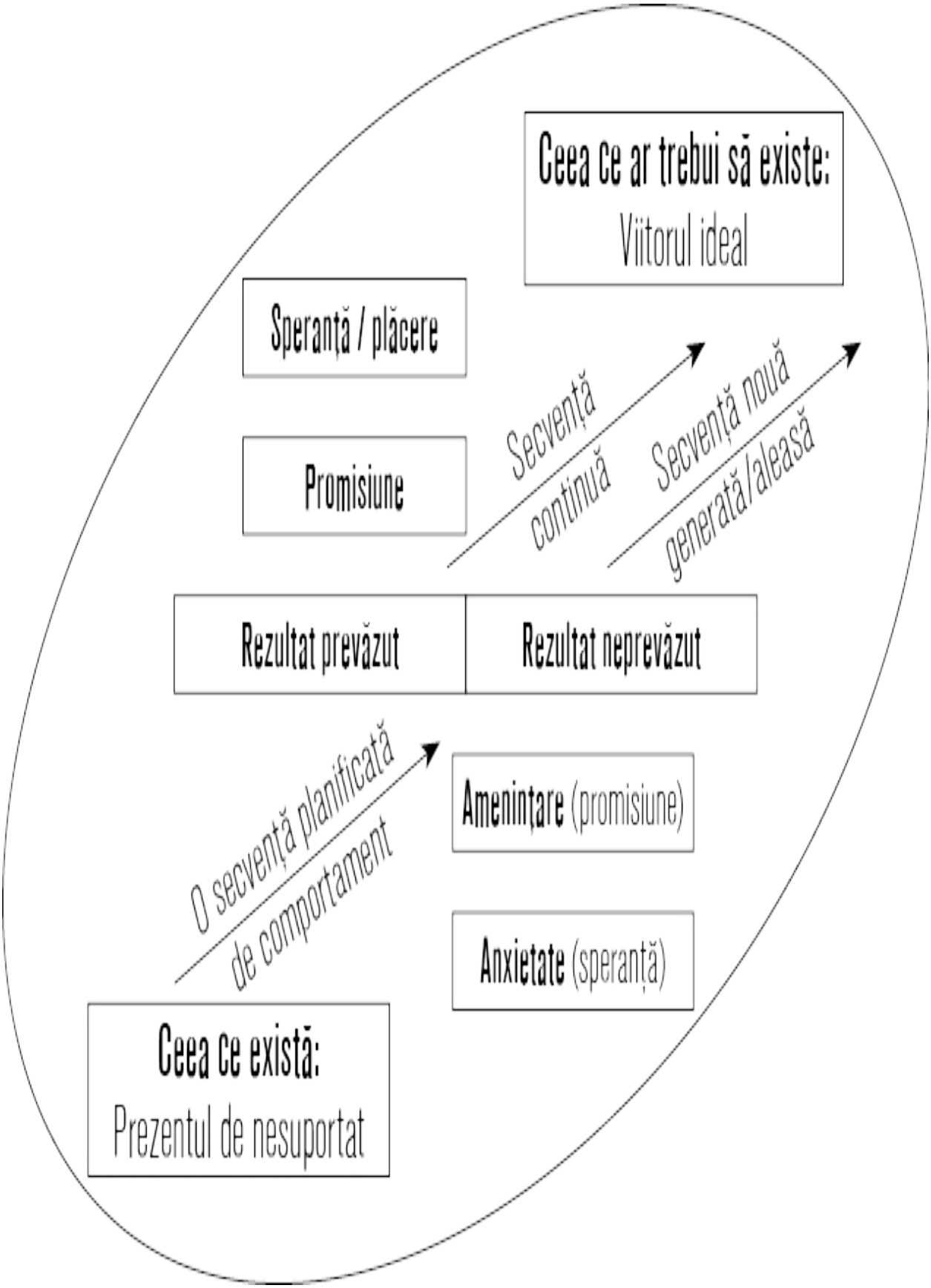

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Speranță / plăcere
Promisiune
Secvență continuă
Secvență nouă generată/aleasă
Rezultat prevăzut
Rezultat neprevăzut
O secvență planificată de comportament
Amenințare (promisiune)
Anxietate (speranță)
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat

Figura 6. Apariţia unei „noutăţi normale“ în cursul unui comportament direcţionat spre un scop

Noutatea revoluţionară este ceva cu totul diferit. Uneori, apariţia bruscă a neaşteptatului înseamnă s-o iei pe cărarea „b“ în loc de cărarea „a“, spre căsuţa bunicii. Uneori, o astfel de apariţie înseamnă naşterea unei îndoieli referitoare la existenţa însăşi a bunicii (gîndiţi-vă la „lup“ şi la „Scufiţa Roşie“). Iată un exemplu: mă aflu singur în birou, într-un zgârie-nori, seara târziu. Deodată fantasmez: „O să iau liftul şi o să cobor trei etaje, ca să-mi cumpăr ceva de mâncare“ (mai precis, foamea îmi cuprinde brusc imaginaţia şi o foloseşte pentru propriile scopuri). Această fantasmă reprezintă o imagine limitată spaţial şi temporal a viitorului ideal — un posibil viitor „real“, construit ca un obiect discriminabil (şi astfel, utilizabil) din domeniul infinit al potenţialelor viitoruri posibile. Folosesc această imagine definită pentru a evalua evenimentele şi procesele care constituie prezentul interpretat, pe măsură ce se desfăşoară în jurul meu, în timp ce merg spre lift (pe drumul spre bufet). Vreau să fac realitatea să se potrivească fantasmei mele, ca să-mi atenuez motivaţia (să le fac pe plac zeilor, ca să spun aşa). Dacă apare neaşteptatul — să zicem că liftul nu funcţionează —, nepotrivirea mă opreşte temporar. Îmi înlocuiesc planul curent cu o strategie comportamentală alternativă, întocmită pentru atingerea aceluiaşi scop. Aceasta înseamnă că nu trebuie să reconfigurez harta limitată temporal şi spaţial pe care o folosesc pentru a-mi evalua circumstanţele pe care o folosesc pentru a-mi regla emoţiile. Tot ce am de făcut este să schimb strategia.

Decid să cobor pe scări, până la bufet. Dacă scările sunt blocate, am o problemă mai serioasă. Fantasma mea originară — „să cobor la bufet şi să mănânc“ — s-a bazat pe o presupunere implicită: pot să ajung jos. Această presupunere, de care nici măcar nu eram conştient (care ar putea fi considerată drept axiomatică pentru scopurile operaţiunii curente), a fost violată. Povestea „cobor să mănânc“ îşi păstra funcţia doar într-un mediu caracterizat prin mijloace valide de transport între etaje. Existenţa acestor mijloace constituia un dat — folosisem liftul sau scările de atâtea ori, încât simpla lor prezenţă căpătase aspectul unei constante ignorate în mod justificat. Odată ce am stăpânit scările sau liftul — odată ce am învăţat unde se află, care este poziţia şi mecansimul lor — am putut să le consider de la sine înţelese şi să le presupun irelevanţa. Fenomenele previzibile

(citeşte „temeinic explorate, la care ne-am adaptat“) nu mai atrag atenţia; nu mai necesită „conştiinţă“. Nu mai trebuie generate în prezenţa lor nici vreo strategie comportamentală, nici cadre de referinţă noi.

Oricum: lifturile sunt stricate, scările sunt blocate. Harta pe care o folosesc pentru a-mi evalua mediul a fost invalidată: scopurile mele nu mai sunt sustenabile. În consecinţă, cu necesitate, mijloacele pentru îndeplinirea acelor scopuri (planurile de a merge la bufet) s-au transformat în ceva absolut irelevant. Nu mai ştiu ce să fac. Aceasta înseamnă, într-un sens care nu e deloc de neglijat, că nu mai ştiu unde sunt. Presupuneam că mă aflu într-un loc familiar — într-adevăr, multe lucruri familiare (realitatea holului, de exemplu) nu s-au schimbat. Cu toate acestea, ceva fundamental s-a modificat şi nu ştiu cât de fundamental. Acum sunt într-un loc din care nu pot pleca uşor. Mă confrunt cu o serie de probleme noi, pe lângă foamea nerezolvată — cel puţin în potenţialitate. (O să ajung diseară acasă? Ar trebui să caut pe cineva care să mă „salveze“? Cui să telefonez ca să-i cer ajutorul? Dacă izbucneşte un incendiu?) Vechiul meu plan, vechea mea „poveste“ („cobor ca să-mi iau ceva de mâncare“) s-a risipit şi nu ştiu cum să evaluez noile circumstanţe. Emoţiile, până acum reţinute de existenţa unui plan valid temporar, reapar într-o harababură derutantă. Sunt neliniştit („Ce voi face? Dacă izbucneşte cu adevărat un incendiu?“), frustrat („Cu siguranţă nu mai lucrez nimic în seara asta, în aceste condiţii!“), furios („Cine o fi fost atât de prost să blocheze toate ieşirile?“) şi curios („Ce dracului se întâmplă aici, până la urmă?“) Ceva necunoscut a apărut şi mi-a spulberat toate planurile. Un emisar al haosului, ca să mă exprim metaforic, mi-a perturbat stabilitatea emoţională. Figura 7: Apariţia „noutăţii revoluţionare“ în cursul unui comportament direcţionat spre un scop prezintă grafic această situaţie.

Planurile pe care le formulăm sunt mecanisme proiectate să genereze viitorul perfect imaginat. Odată formulate, planurile ne guvernează comportamentul până ce facem o greşeală. O greşeală, care este apariţia unui lucru sau a unei situaţii neimaginate, oferă dovada pentru natura incompletă a planurilor noastre, indică faptul că acele presupuneri pe care au fost construite sunt eronate şi trebuie actualizate (sau, Doamne fereşte, abandonate). Cât timp totul se desfăşoară conform planului, rămânem pe teren familiar, dar când ne îndepărtăm, intrăm într-un teritoriu neexplorat.

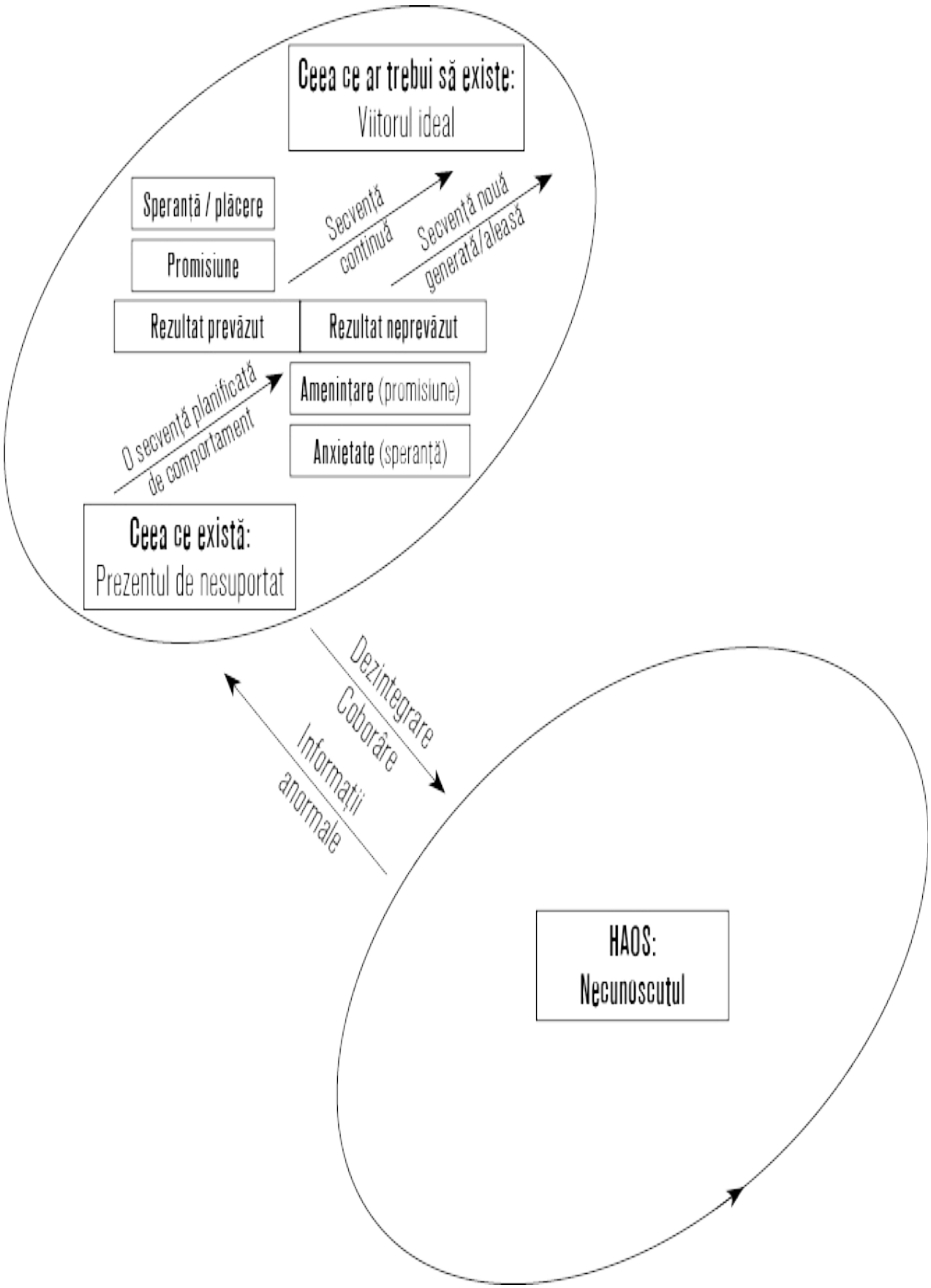

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Speranță / plăcere
Promisiune
Secvență continuă
Secvență nouă generată/aleasă
Rezultat prevăzut
Rezultat neprevăzut
O secvență planificată de comportament
Amenințare (promisiune)
Anxietate (speranță)
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Dezintegrare
Coborâre
Informații anormale
HAOS:
Necunoscutul

Figura 7. Apariţia unei „noutăţi revoluţionare“ în cursul unui comportament direcţionat spre un scop

Ce este cunoscut şi ce este necunoscut e întotdeauna relativ, întrucât ce este neaşteptat depinde în întregime de ceea ce aşteptăm (dorim), de ceea ce am planificat şi presupus anterior. Neaşteptatul apare constant pentru că este imposibil, în absenţa omniscienţei, să formulezi un model în întregime corect a ceea ce se întâmplă, de fapt, sau a ceea ce ar trebui să se întâmple; este imposibil să determinăm ce rezultate va produce în final comportamentul curent. Erorile în reprezentarea prezentului insuportabil şi a viitorului dorit sunt inevitabile, în consecinţă, aşa cum sunt şi erorile în folosirea şi reprezentarea mijloacelor prin care primul poate fi transformat în cel de-al doilea. Capacitatea umană infinită de eroare înseamnă că întâlnirea cu necunoscutul este inevitabilă, în cursul experienţei umane; înseamnă că probabilitatea unei astfel de întâlniri este la fel de sigură, indiferent de locul şi momentul existenţei individuale, ca şi impozitele şi moartea. Existenţa (variabilă) a necunoscutului, paradoxal suficientă, poate fi de aceea considerată drept o constantă de mediu. Adaptarea la „existenţa“ acestui domeniu trebuie să aibă loc, de aceea, în fiecare cultură şi în fiecare perioadă istorică — indiferent de particularităţile oricărei circumstanţe sociale sau biologice date.

Devierile de la rezultatul dorit reprezintă evenimente (relativ) inedite, semnalând erori în formularea ipotezelor, la nivelul analizării situaţiei curente, a procesului sau a viitorului ideal. Astfel de nepotriviri — evenimente imprevizibile, neredundante sau inedite — reprezintă constant elementele cele mai interesante şi intrinsec semnificative ale experienţei umane. Acest interes şi această semnificaţie înseamnă prezenţa informaţiilor noi şi constituie un stimul foarte puternic pentru acţiunea omului (şi a animalului)[89]. Tocmai acolo unde apare neprevăzutul există posibilitatea tuturor informaţiilor noi şi utile. Tocmai în timpul procesului de explorare a imprevizibilului sau neaşteptatului se generează toate cunoştinţele şi întreaga înţelepciune, se extind toate graniţele competenţei adaptabile, sunt explorate, cartografiate şi stăpânite toate teritoriile străine. Domeniul veşnic vast al necunoscutului constituie de aceea matricea din care ia naştere toată cunoaşterea condiţională. Tot ceea ce în prezent este cunoscut de fiecare dintre noi, tot ceea ce a fost făcut previzibil, a fost la un moment dat

necunoscut tuturor şi a trebuit să fie transformat în previzibil — benefic, în cel mai bun caz, irelevant, în cel mai rău caz —, ca o consecinţă a adaptării active, direcţionate spre explorare. Matricea are o amploare nedeterminabilă: în ciuda imensului nostru depozit de cultură, în ciuda înţelepciunii lăsate moştenire de strămoşii noştri, suntem în continuare fundamental ignoranţi şi vom rămâne astfel, indiferent cât de mult învăţăm. Domeniul necunoscutului ne înconjoară, aşa cum oceanul înconjoară o insulă. Putem spori suprafaţa insulei, dar oceanul nu se va micşora prea mult niciodată.

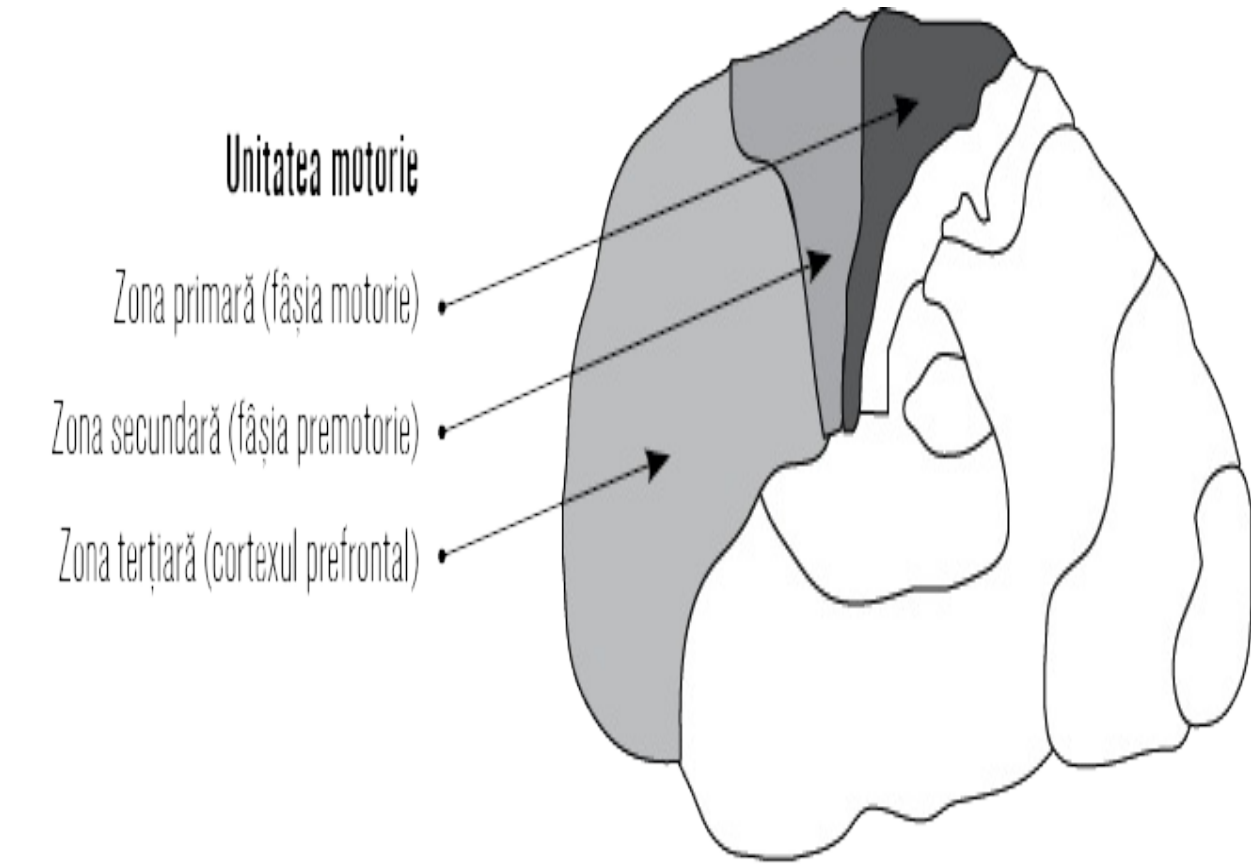
Explorare: fenomenologie şi neuropsihologie

Nefamilarul există ca o trăsătură invariantă a existenţei. Rămânem ignoranţi şi acţionăm în timp ce suntem înconjuraţi de nesiguranţă. La fel de fundamental totuşi este faptul că ştim mereu ceva, indiferent cine suntem sau când anume trăim. Tindem să considerăm „mediul“ ca pe ceva obiectiv, însă una dintre trăsăturile sale de bază — caracterul familiar sau lipsa acestuia — este ceva virtual, definit de către subiectiv. Această subiectivitate a mediului nu este nici ea lipsită de importanţă: simpla „interpretare“ a unui fenomen poate determina dacă ne merge bine sau rău, dacă trăim sau murim. Clasificarea sau caracterizarea mediului ca fiind necunoscut/cunoscut (natură/cultură, străin/familiar) pare, într-adevăr, că ar putea fi considerată mai „importantă“ decât orice caracterizare obiectivă — dacă facem presupunerea că acel lucru (acea situaţie) la care ne-am adaptat este, prin definiţie, realitatea. Întrucât adevărul este acela că creierul uman şi cel al animalelor superioare s-au specializat pentru funcţionarea în „domeniul ordinii“ sau „domeniul haosului“. Şi este imposibil să înţelegem realitatea acestei specializări, dacă nu considerăm domeniile respective ca fiind mai mult decât o simplă metaforă.

În mod normal, folosim conceptele pe care le-am formulat despre procesul cognitiv pentru a ne lărgi cunoştinţele despre activitatea creierului (ne folosim modelele de gândire pentru a determina „ce trebuie să existe“ din punct de vedere fiziologic). Cu toate acestea, investigaţia neuropsihologică a avansat până la punctul în care procedura inversă este în mod egal utilă. Ceea ce este cunoscut despre funcţionarea creierului ne poate lărgi conceptele referitoare la cogniţie (de fapt, la „realitatea“ însăşi) şi poate conferi acestor concepte „constrângeri obiective“ adecvate. Gândirea iluministă s-a luptat să separe „raţiunea“ de „emoţie“; investigaţiile empirice ale structurii şi funcţionării creierului — dat fiind marele impuls iniţial reprezentat de consecinţele acelei separări — au demonstrat, în schimb, că cele două domenii sunt interdependente şi în mod esenţial integrate.[90] Trăim într-un univers caracterizat prin jocul constant dintre yang şi yin, haos şi ordine: emoţia ne furnizează un ghid iniţial, atunci când nu ştim ce să facem, atunci când raţiunea singură nu mai ajunge.[91] Dimpotrivă, „cogniţia“ ne permite să construim şi să ne menţinem mediul ordonat, păstrând

haosul şi afectul sub control.

Este util să considerăm creierul ca fiind format din trei unităţi primare — motorie, senzorială şi afectivă — sau ca reprezentând o pereche de emisfere care se potrivesc, dreapta şi stânga. Fiecare modalitate de subdivizare conceptuală are avantajele sale teoretice; mai mult decât atât, cele două nu se exclud reciproc. Ne vom ocupa de descrierea acestor unităţi, reprezentate schematic în Figura 8: Unitatea motorie şi unitatea senzorială a creierului.


Unitatea motorie
Zona primară (fâșia motorie)
Zona secundară (fâșia premotorie)
Zona terțiară (cortexul prefrontal)

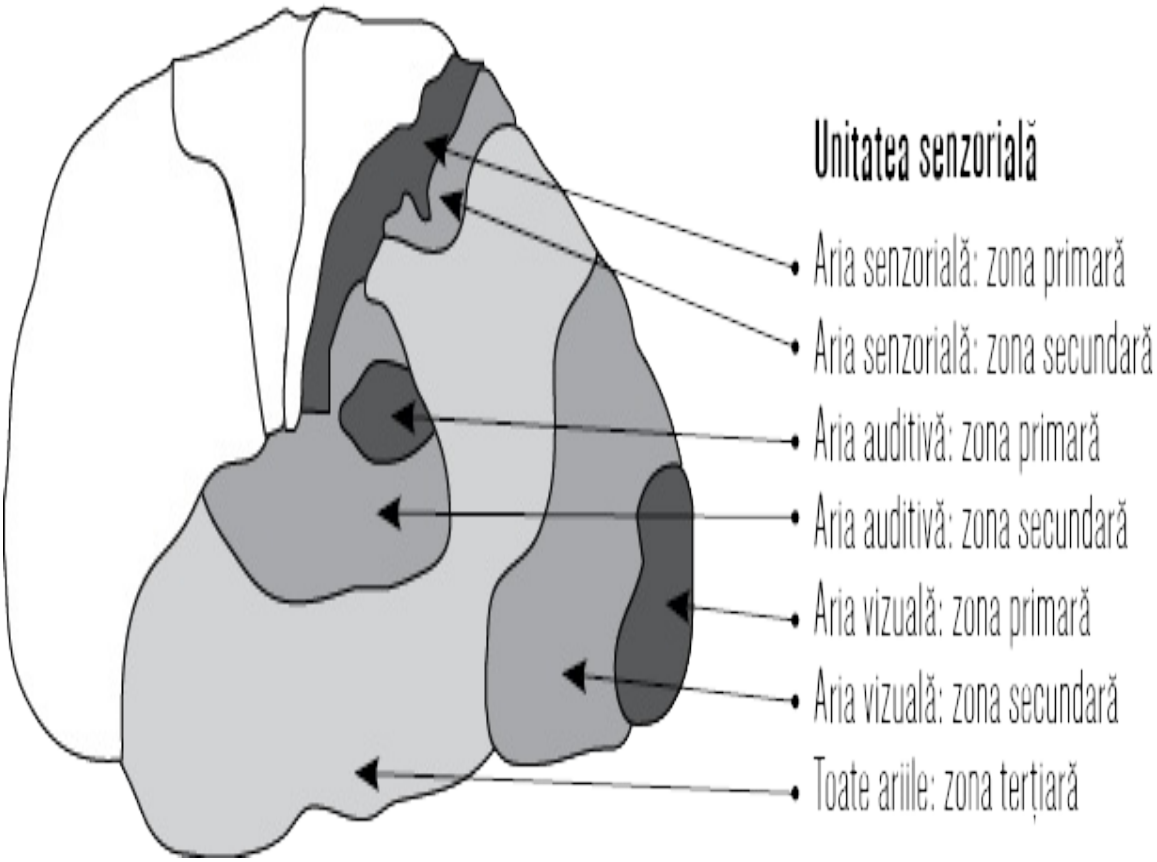

Unitatea senzorială
Aria senzorială: zona primară
Aria senzorială: zona secundară
Aria auditivă: zona primară
Aria auditivă: zona secundară
Aria vizuală: zona primară
Aria vizuală: zona secundară
Toate ariile: zona terțiară

Figura 8. Unitatea motorie şi unitatea senzorială a creierului

Cele mai multe structuri neocorticale (şi multe subcorticale) au atins nivelul cel mai amplu şi mai complex de dezvoltare la homo sapiens. Acest lucru este adevărat, în special, pentru unitatea motorie[92], care cuprinde jumătatea anterioară a neocortexului, comparativ mai nou (şi care este compus din lobii motor, premotor şi prefrontal). Acest nivel de dezvoltare superioară este responsabil în parte de inteligenţa umană crescută, de versatilitatea comportamentală şi amploarea experienţei, atât concretizată, cât şi potenţială, şi stă la baza capacităţii noastre de a formula planuri şi intenţii, de a le organiza în programe de acţiune şi de a le reglementa executarea[93].

Unitatea senzorială[94], care cuprinde jumătatea posterioară a neocortexului (şi care este compusă din lobii parietal, occipital şi temporal), este responsabilă de construirea lumilor separate ale sistemelor senzoriale (în principal, văzul, auzul şi pipăitul) şi de integrarea lor în câmpul perceptual unificat, care constituie experienţa noastră conştientă[95]. Unitatea senzorială procesează informaţia generată în cursul acţiunilor planificate de unitatea motorie şi construieşte lumea recognoscibilului şi familiarului din acea informaţie.

În sfârşit, „unitatea limbică“ — veche filogenetic, ascunsă sub faldurile neocortexului — compară[96] natura consecinţelor comportamentale, aşa cum se manifestă ele, cu un model dinamic, existent în fantasmă, a ceea ce se presupunea că va apărea, a ceea ce se dorea să se întâmple. De aceea, ea semnalizează semnificaţia motivaţională sau importanţa afectivă care constituie probabil responsabilitatea majoră a sistemului limbic — alături de inducerea (integral înrudită) şi reînnoirea memoriei („integral înrudită“, întrucât evenimentele semnificative sunt cele care transformă cunoaşterea, care sunt stocate în memorie [mai precis, care modifică memoria]). Acest proces de semnalizare implică în mod necesar compararea prezentului indezirabil, aşa cum este înţeles în mod curent, cu viitorul ideal, cum este imaginat în mod curent. Capacitatea de a genera un astfel de contrast pare a fi dependentă de operaţiunile realizate profund în porţiunea centrală, comparativ mai veche a creierului, în special în structurile strâns integrate, cunoscute sub numele de hipocampus[97] şi amigdală[98]. Natura acestui proces comparativ ar putea fi cel mai bine înţeleasă,

probabil, prin luarea în considerare a unui fenomen cunoscut drept potenţial cortical corelat cu evenimentul.

Creierul produce constant un tipar de schimbare a activităţii electrice în cursul operaţiunilor sale. Electroencefalograma (EEG) furnizează o imagine grosieră a acestui tipar. Individul supus unei examinări EEG are electrozi plasaţi într-o anumită ordine pe scalp. Aceşti electrozi permit tiparelor de activitate electrică, generate în cursul activităţii neurologice, să fie detectate, monitorizate şi, într-o oarecare măsură, localizate. (Creierul produce suficientă activitate electrică pentru a fi detectată prin craniu şi prin ţesutul din jurul lui, deşi interferenţa produsă de acest ţesut înconjurător face dificilă evaluarea EEG). Capacităţile mai curând limitate ale tehnologiei EEG au fost mult extinse datorită capacităţilor analitice ale computerului. Potenţialul cortical corelat cu evenimentul este o modalitate de măsurare a activităţii creierului, derivată de computer din înregistrările EEG; media măsurătorilor se face la diferite intervale, după ce subiectului evaluat i s-a prezentat un anumit tip de stimul. Natura acestui stimul poate varia. În cazul cel mai simplu, el este doar de natură senzorială, cum ar fi un sunet prezentat în mod repetat în căşti. În cazuri mai complexe, potenţialul corelat cu evenimentul este monitorizat în urma prezentării unui stimul cu valoare afectivă — ceea ce înseamnă urmărirea a ceva care trebuie „discriminat, recunoscut sau evaluat în alt fel“[99]. Poate cea mai simplă cale de a produce un eveniment de acest tip este aceea de a introduce, la intervale rare şi aleatorii, un sunet care diferă ca frecvenţă, într-o secvenţă repetitivă a unor sunete altfel predictibile (deşi stimulul poate fi la fel de uşor vizual sau tactil). Aceste evenimente excentrice sunt caracterizate prin noutate (relativă — noutatea este întotdeauna relativă) şi evocă un tipar de activitate electrică corticală care diferă de aceea produsă de tonurile predictibile. Orice eveniment cu o influenţă specifică sau cunoscută asupra modificării va produce, de asemenea, un potenţial, exact ca şi cel excentric.

Potenţialul mediu cortical corelat cu evenimentul produs de evenimente care nu sunt frecvente sau sunt în alt fel semnificative este o sinusoidă cu un curs temporal şi o formă caracteristice. Cea mai mare atenţie s-a acordat elementelor acestei sinusoide care apar în prima jumătate de secundă (500 de milisecunde) după apariţia stimulului. După ce prima jumătate de secundă trece, polaritatea sinusoidei se schimbă. Maximele pozitive şi negative apar la momente diferite, mai mult sau mai puţin standard (şi în „locuri“ esenţial predictibile), putând fi de aceea identificate şi numite. Potenţialele corelate cu evenimentul (event-related potential — ERP) sunt negative (N) sau pozitive (P), în funcţie de polaritate, şi

sunt numerotate conform momentului apariţiei lor. Cele mai timpurii aspecte ale ERP (< 200 msec) variază cu schimbarea calităţii pur senzoriale a unui eveniment. Sinusoidele denumite N200 (negative 200 msec) şi P300 (pozitive 300 msec), dimpotrivă, variază odată cu semnificaţia afectivă şi magnitudinea stimulului şi pot fi evocate chiar şi în absenţa unui eveniment care era aşteptat, dar nu a apărut. Neurofiziologul Eric Halgren declară:

Putem rezuma condiţiile cognitive care evocă N2/P3 ca fiind prezentarea stimulilor care reprezintă ineditul sau care sunt semnale pentru sarcinile comportamentale, şi astfel ele trebuie să fie îngrijite şi procesate. Aceste condiţii evocatoare şi consecinţe funcţionale sunt identice cu acelea care au fost găsite pentru reflexul de orientare.[100]

Halgren consideră N2/P3 şi reflexul autonom de orientare ca fiind „părţi diferite ale unui complex de reacţii organice generale, evocat de stimuli care merită o evaluare ulterioară“[101]. El denumeşte acest tipar general de reacţie complexul de orientare. Un corp substanţial de dovezi sugerează că sistemul amigdalei şi cel al hipocampusului sunt implicate esenţial în producerea sinusoidelor N2/P3, deşi aceasta include şi participarea altor sisteme cerebrale. (De asemenea, este foarte interesant de notat faptul că o sinusoidă suplimentară, N4, se produce atunci când subiecţii umani ai experimentelor sunt expuşi la simboluri abstracte, cu semnificaţie integrală, cum ar fi cuvinte scrise, vorbite sau semnalizate şi figuri, într-un context semnificativ.[102] Într-un astfel de context, N4 apare după N2, dar înaintea lui P3, şi creşte în amplitudine ca o funcţie a dificultăţii de integrare a cuvântului în contextul în care apare. Amigdala şi hipocampusul sunt, de asemenea, direct responsabile de producerea acestei sinusoide şi, de aceea, pentru sinteza contextuală, care este un aspect vital al derivării sensului, care este o semnificaţie pentru comportament, dată fiind dorinţa de a atinge un anumit scop).

Procesele care se revelează comportamental în complexul de orientare şi electrofiziologic în sinusoida N2/N4/P3 par să joace un rol central printre diversele procese pe care le experimentăm (şi înţelegem) drept conştiinţă. Un alt psihofiziolog, Arne Ohman,[103] a postulat că orientarea iniţiază o secvenţă de „procesare controlată“, care este dificilă, lentă, însoţită de conştientizare,

secvenţială şi generativă (şi care este denumită comportament explorator în acest document), în opoziţie cu „procesarea automată“, care este comună, „inconştientă“ şi imediată (şi care apare în „teritoriul explorat“). Complexul de orientare se manifestă, aparent, doar când subiectul experimentului devine conştient de o oarecare legătură între stimulul senzorial şi acţiunea motorie. Similar, sinusoida N2/P3 apare doar când stimulul experimental utilizat „a captat atenţia subiectului şi a provocat conştientizarea“.[104] Conştiinţa (strâns asociată cu orientarea, pentru scopurile prezentei argumentări) apare de aceea ca un fenomen critic implicat în evaluarea noutăţii şi vital pentru aceasta — pare vital pentru plasarea imprevizibilului într-un context definit şi determinat, ca o consecinţă a modificării comportamentale realizate în teritoriul necunoscutului. Aceasta înseamnă că un rol central este jucat de conştiinţă în generarea lumii predictibile şi înţelese din domeniul neaşteptatului. Astfel de reacţie, plasare şi generare rămân pentru totdeauna mediate de forţele îngemănate ale speranţei/curiozităţii şi anxietăţii — forţe produse, fără a fi o coincidenţă, de aceleaşi structuri care guvernează orientarea „reflexivă“ şi rezultatul motor explorator.

Prezenţa constantă şi universală a incomprehensibilului în lume a provocat o reacţie de adaptare — nouă şi tuturor celorlalte creaturi cu sisteme nervoase superior dezvoltate. Am evoluat pentru a funcţiona cu succes într-o lume etern compusă din predictibil în juxtapunere paradoxală cu impredictibilul. Combinaţia dintre ce am explorat şi ce mai avem încă de evaluat cuprinde în realitate mediul nostru, în măsura în care natura acestuia poate fi specificată în linii mari — şi tocmai cu acel mediu a ajuns să se potrivească structura noastră fiziologică. Un anumit set dintre sistemele care cuprind creierul şi mintea guvernează activitatea, atunci când suntem ghidaţi de planurile noastre — când ne aflăm în domeniul cunoscutului. Un altul pare să opereze când ne confruntăm cu ceva neaşteptat — când am intrat pe tărâmul necunoscutului.[105]

„Unitatea limbică“ generează reflexul de orientare, printre alte sarcini pe care le îndeplineşte. Reflexul de orientare, care se manifestă în emoţii, gândire şi comportament, se află în centrul reacţiei umane fundamentale la noutate sau necunoscut. Acest reflex are un curs determinat biologic, vechi în natură, primordial precum foamea sau setea, fundamental ca sexualitatea, existând în mod similar în regnul animal, până foarte departe în lanţul fiinţei organice. Reflexul de orientare este reacţia instinctuală generală la categoria tuturor ocurenţelor care nu au fost clasificate încă — este reacţia la neaşteptat, noutate sau necunoscut per se, şi nu la orice aspect deosebit al experienţei, orice situaţie sau lucru în mod specific definibile. Reflexul de orientare se află în miezul

procesului care generează cunoaşterea (condiţională) a fenomenelor senzoriale şi a relevanţei motivaţionale sau valenţei. O astfel de cunoaştere înseamnă, la nivel fundamental, cum să te porţi şi la ce să te aştepţi în consecinţă, într-o anumită situaţie definită de o circumstanţă externă, de mediu, modificată cultural şi de o stare motivaţională internă la fel modificată. Reprezintă, de asemenea, informaţii despre ceea ce este, din perspectivă obiectivă — este înregistrarea acelei experienţe senzoriale care apare în cursul comportamentului curent.

Reflexul de orientare se substituie reacţiilor particulare învăţate atunci când incomprehensibilul îşi face subit apariţia. Apariţia imprevizibilului, a necunoscutului, sursa fricii şi a speranţei dau naştere unei crize a comportamentului curent direcţionat spre un scop. Apariţia neaşteptatului constituie dovada naturii incomplete a poveştii care ghidează în prezent un astfel de comportament; cuprinde dovada erorii la nivelul descrierii de bază a stării curente, reprezentarea stării viitoare dorite sau conceperea mijloacelor necesare pentru transformarea primeia în cea de-a doua. Apariţia necunoscutului motivează comportamentul explorator curios şi optimist, reglat de frică, drept mijloc de actualizare a modelului curent al realităţii, bazat pe memorie (a actualiza cunoscutul, ca să spunem aşa, care este teritoriu definit sau familiar). Producerea simultană a două stări emoţionale antitetice, cum sunt speranţa şi frica, înseamnă conflict, iar neaşteptatul produce conflict intrapsihic mai mult decât orice. Magnitudinea şi potenţiala intensitate a acestui conflict nu pot fi apreciate în circumstanţe normale, pentru că, în circumstanţe normale — în teritoriul definit —, lucrurile merg conform planului. Doar atunci când scopurile noastre au fost distruse, semnificaţia reală a obiectului decontextualizat sau a experienţei este revelată, iar o asemenea revelaţie se face cunoscută în primul rând sub forma fricii.[106] Suntem protejaţi de un astfel de conflict — de la subjugare la teroare instinctivă — de către compilarea istorică a informaţiei adaptative generate în cursul explorării anterioare, ghidate de noutate. Suntem protejaţi de impredictibil de către credinţele noastre determinate cultural, de poveştile pe care le împărtăşim. Aceste poveşti ne spun ce predicţii să facem şi cum să acţionăm pentru a păstra valorile determinate, împărtăşite şi limitate care compun lumile noastre familiare.

Reflexul de orientare — involuntara gravitare a atenţiei spre noutate — formează baza pentru apariţia comportamentului explorator (voluntar controlat).[107] Comportamentul explorator permite clasificarea neaşteptatului general şi (a priori) semnificativ din punct de vedere motivaţional în domenii specifice şi determinate de relevanţă motivaţională. În cazul unui lucru cu

semnificaţie actuală (post-investigaţie), relevanţă înseamnă pedeapsă sau satisfacţie specifică, în funcţie de context, sau echivalentele ei, prezumtiv, „de ordin secundar“: ameninţare sau promisiune (fiind ceva ameninţător, implică pedeapsă; fiind ceva promiţător, implică satisfacţie). Aceasta înseamnă clasificare, ar trebui notat, în ceea ce priveşte influenţarea rezultatului motor sau a comportamentului, mai degrabă decât cu privire la proprietatea senzorială (sau, formalizat, obiectivă).[108] Am presupus în general că scopul explorării este producerea unei imagini a calităţilor obiective ale teritoriului explorat. Acest lucru este evident, însă doar parţial adevărat. Cu toate acestea, cauzelor din care producem astfel de imagini (suntem motivaţi să producem astfel de imagini) nu li se acordă o suficientă atenţie. Fiecare subteritoriu explorabil, ca să-l numim aşa, are propriul aspect senzorial, dar cu adevărat importantă este relevanţa emoţională sau motivaţională a noului domeniu. Trebuie să ştim doar că un lucru este dur şi roşu incandescent, ca o modalitate de a ţine evidenţa faptului că este fierbinte şi de aceea periculos — că este punitiv, dacă este atins. Trebuie să ştim cum se simt şi cum arată obiectele, pentru a putea ţine evidenţa lucrurilor care pot fi mâncate şi a celor care ne pot mânca.

Când explorăm un nou domeniu, cartografiem semnificaţia motivaţională sau afectivă a lucrurilor sau a situaţiilor care sunt caracteristice pentru interacţiunile noastre direcţionate spre un scop din cadrul acelui domeniu, şi folosim informaţia senzorială pe care o întâlnim, ca să identificăm ceea ce este important. Determinarea semnificaţiei specifice sau emoţionale în teritoriul neexplorat anterior — nu identificarea trăsăturilor obiective — este cea care ne permite să inhibăm teroarea indusă de noutate. Simţim ceva nou ca fiind confortabil, odată ce am descoperit că acolo nu există nimic care să ne ameninţe sau să ne rănească (în special când ne-am ajustat comportamentul şi schemele de reprezentare, astfel încât nimic de acolo nu poate să ne ameninţe sau să ne rănească.) Consecinţa pe care explorarea ce urmează o are pentru reglarea emoţională (care generează siguranţă, în principal) nu este descrierea obiectivă, aşa cum o poate face omul de ştiinţă, ci clasificarea implicaţiilor unei ocurenţe neaşteptate pentru specificarea mijloacelor şi scopurilor. O astfel de clasificare reprezintă ceea ce „este“ un obiect, din perspectiva afectului arhaic şi a experienţei subiective. Reflexul de orientare, precum şi comportamentul explorator care urmează manifestării lui permit, de asemenea, diferenţierea necunoscutului în categoriile familiare ale realităţii obiective. Totuşi, această abilitate este o achiziţie târzie, apărând abia în urmă cu patru sute de ani,[109] şi nu poate fi considerată fundamentală pentru „gândire“. Specificarea calităţilor senzoriale aprehensibile colectiv ale unui lucru — considerată în general, în

lumea modernă, drept aspectul esenţial al descrierii realităţii — serveşte doar ca un ajutor pentru procesul esenţial al evaluării, determinând natura exactă a fenomenelor relevante sau potenţial relevante.

Când lucrurile merg conform planului — adică, atunci când acţiunile noastre ne îndeplinesc dorinţele —, ne simţim în siguranţă, chiar fericiţi. Când nimic nu merge prost, sistemele corticale direct responsabile pentru organizarea şi implementarea comportamentului direcţionat spre un scop rămân ferm în control. Când planurile şi fantasmele generate cortical se rispiesc ca fumul, acest control dispare. Sistemul „limbic“ al hipocampusului şi cel al amigdalei, comparativ mai vechi, intră în acţiune, modificând afectul, interpretarea şi comportamentul. Hipocampusul pare specializat mai ales în compararea realităţii (interpretate) a prezentului, aşa cum se manifestă în sfera subiectivă, cu fantasmele viitorului ideal construite de unitatea motorie (acţionând pe rând ca mediatorul de ordin înalt — regele, ca să spunem aşa — al tuturor subsistemelor specializate care compun părţile fundamentale sau primare ale creierului). Aceste fantasme dirijate de dorinţă pot fi considerate drept ipoteze motivate asupra posibilităţii relative a evenimentelor produse în cursul activităţii curente direcţionate spre scop. Ceea ce aştepţi să se întâmple — în realitate, ceea ce doreşti să se întâmple, cel puţin în majoritatea situaţiilor — este un model pe care îl generezi, folosind ceea ce ştii deja, în combinaţie cu ceea ce înveţi în timp ce acţionezi. Comparatorul din hipocampus[110] verifică „inconştient“ şi constant ceea ce se întâmplă „în realitate“, cu ceea ce ar trebui să se întâmple. Aceasta înseamnă că se compară şi se pune în opoziţie „prezentul insuportabil“, în măsura în care este înţeles (pentru că este şi el un model), cu viitorul ideal, aşa cum este imaginat; înseamnă că se compară rezultatul interpretat al comportamentului activ cu o imagine a consecinţelor intenţionate ale comportamentului respectiv. Experienţa trecută — priceperea şi reprezentarea rezultatului priceperii (sau memoriei, aşa cum este aplicată) — guvernează comportamentul, până când se întâmplă o greşeală. Când apare ceva care nu este intenţionat — atunci când rezultatul actual, aşa cum este el interpretat, nu se potriveşte cu rezultatul dorit, aşa cum este postulat —, hipocampusul schimbă modul şi se pregăteşte să actualizeze depozitul cortical al memoriei. Controlul comportamental se mută de la cortex la sistemul limbic — aparent, către amigdală, care guvernează determinarea provizorie a semnificaţiei afective a evenimentelor imprevizibile şi are rezultate puternice în centrele de control motor.[111] Această schimbare a controlului permite activarea structurilor care guvernează intensitatea crescută, călăuzitoare a procesării şi explorării senzoriale.

Cortexul „superior“ controlează comportamentul până când apare necunoscutul — până când face o eroare de raţionament, până când memoria nu mai serveşte —, până când activitatea pe care o guvernează produce o nepotrivire între ceea ce este dorit şi ceea ce se întâmplă în realitate. Când apare o astfel de nepotrivire, ia naştere afectul adecvat (frică şi curiozitate). Dar cum poate emoţia relevantă pentru o situaţie să se ataşeze de ceea ce nu a fost încă întâlnit, prin definiţie? Tradiţional, semnificaţia este ataşată lucrurilor anterior irelevante ca o consecinţă a învăţării, ceea ce înseamnă că lucrurile nu înseamnă nimic până ce nu este învăţată semnificaţia lor. Nicio învăţare nu are loc totuşi în faţa necunoscutului — cu toate acestea, emoţia se revelează în prezenţa erorii. De aceea, se pare că tipul de emoţie pe care o provoacă imprevizibilul nu este învăţat — ceea ce vrea să spună că noutatea sau neaşteptatul vin preîncărcate cu afect. Lucrurile nu sunt irelevante, de fapt. Ele sunt făcute irelevante, ca o consecinţă a comportamentului explorator (de succes). Când sunt întâlnite pentru prima dată, ele sunt semnificative. Amigdala este cea care, la bază, pare responsabilă pentru generarea (dezinhibată) a acestei semnificaţii a priori — teroare şi curiozitate.

Amigdala pare să reacţioneze automat la toate lucrurile sau situaţiile, cu excepţia situaţiei în care i se spune să nu facă aşa. I se spune să nu facă aşa — este funcţional inhibată — atunci când comportamentele direcţionate spre un scop produc rezultatele dorite (intenţionate).[112] Când apare o greşeală, totuşi — indicând că planurile şi scopurile curente motivate şi ghidate de memorie nu sunt suficiente —, amigdala este eliberată de inhibiţie şi etichetează evenimentul imprevizibil cu sens. Tot ce este necunoscut devine periculos şi promiţător, simultan: evocă anxietate, curiozitate, entuziasm şi speranţă, în mod automat şi înainte de ceea ce am considera în mod normal drept explorare sau (şi mai dependent de context) clasificare. Operaţiunile amigdalei sunt responsabile pentru asigurarea faptului că necunoscutul este privit cu respect, drept decizia prestabilită. Amigdala spune, de fapt: „Dacă nu ştii ce semnifică asta, ar fi bine să fii atent“. Atenţia constituie stadiul iniţial al comportamentului explorator, motivat de funcţionarea amigdalei compusă din interacţiunea dintre anxietate[113], care îndeamnă la precauţie în faţa ameninţării-noutate şi speranţă, care îndeamnă la abordarea promisiunii-noutate.[114] Abordarea reglată de atenţie permite actualizarea memoriei în forma priceperii şi reprezentării. Memoria actualizată prin explorare inhibă producerea afectului a priori. Pe teren familiar — în teritoriu explorat —, nu simţim frică (şi, comparativ, doar puţină curiozitate).

Rezultatul dorit al comportamentului (ce ar trebui să fie) este iniţial postulat;

dacă strategia curentă eşuează, este activat sistemul de abordare şi explorare,[115] deşi rămâne sub controlul anxietăţii. Sistemul de abordare (şi echivalentul lui, în abstractizare) generează: (1) secvenţe alternative de comportament, al căror scop este producerea unei soluţii pentru prezenta dilemă; (2) conceptualizări alternative ale scopului dorit; sau (3) reevaluarea semnificaţiei motivaţionale a stării curente. Aceasta înseamnă: (1) că o nouă strategie pentru atingerea scopului dorit ar putea fi inventată sau (2) că ar putea fi ales un scop de înlocuire, cu aceeaşi funcţie; sau (3) că strategia comportamentală ar putea fi abandonată, din cauza costului implementării ei. În ultimul caz, întreaga noţiune a ceea ce constituie „realitatea“, cel puţin cu privire la poveste sau la cadrul de referinţă care este în uz în mod curent, e posibil să necesite o reconstruire. Această situaţie extrem de perturbatoare este prezentată schematic, în forma ei de succes, în Figura 9: Regenerarea stabilităţii din domeniul haosului.[116]

Activitatea exploratorie culminează în mod normal cu restricţionarea, expansiunea sau transformarea repertoriului comportamental. În circumstanţe excepţionale, nenormale — adică atunci când s-a comis o eroare majoră —, o astfel de activitate culminează cu o revoluţie, cu modificarea întregii poveşti care ghidează evaluarea afectivă şi programarea comportamentală. O astfel de modificare revoluţionară înseamnă actualizarea realităţii modelate, trecut, prezent şi viitor, prin incorporarea informaţiei generate în timpul comportamentului explorator. Explorarea de succes transformă necunoscutul în anticipat, dorit şi predictibil; stabileşte măsurile comportamentale adecvate (şi anticipările acestor măsuri) pentru următorul contact. Explorarea lipsită de succes, dimpotrivă — evitare sau fugă —, lasă obiectul neaşteptat ferm înrădăcinat în categroia sa iniţială, „naturală“, provocatoare de anxietate. Această observaţie pregăteşte scena pentru o înţelegere fundamentală: fiinţele umane nu învaţă să se teamă de obiectele sau situaţiile noi, nici măcar nu „învaţă“ în realitate să se teamă de ceva care înainte păruse sigur, atunci când îşi manifestă o proprietate periculoasă. Frica este poziţia a priori, reacţia naturală la toate lucrurile pentru care nu a fost proiectată şi inoculată nicio structură de adaptare comportamentală. Frica este reacţia înnăscută la tot ceea ce nu a fost făcut previzibil, ca o consecinţă a comportamentului explorator creativ, de succes, desfăşurat în prezenţa sa, la un anumit moment dat în trecut. LeDoux afirmă:

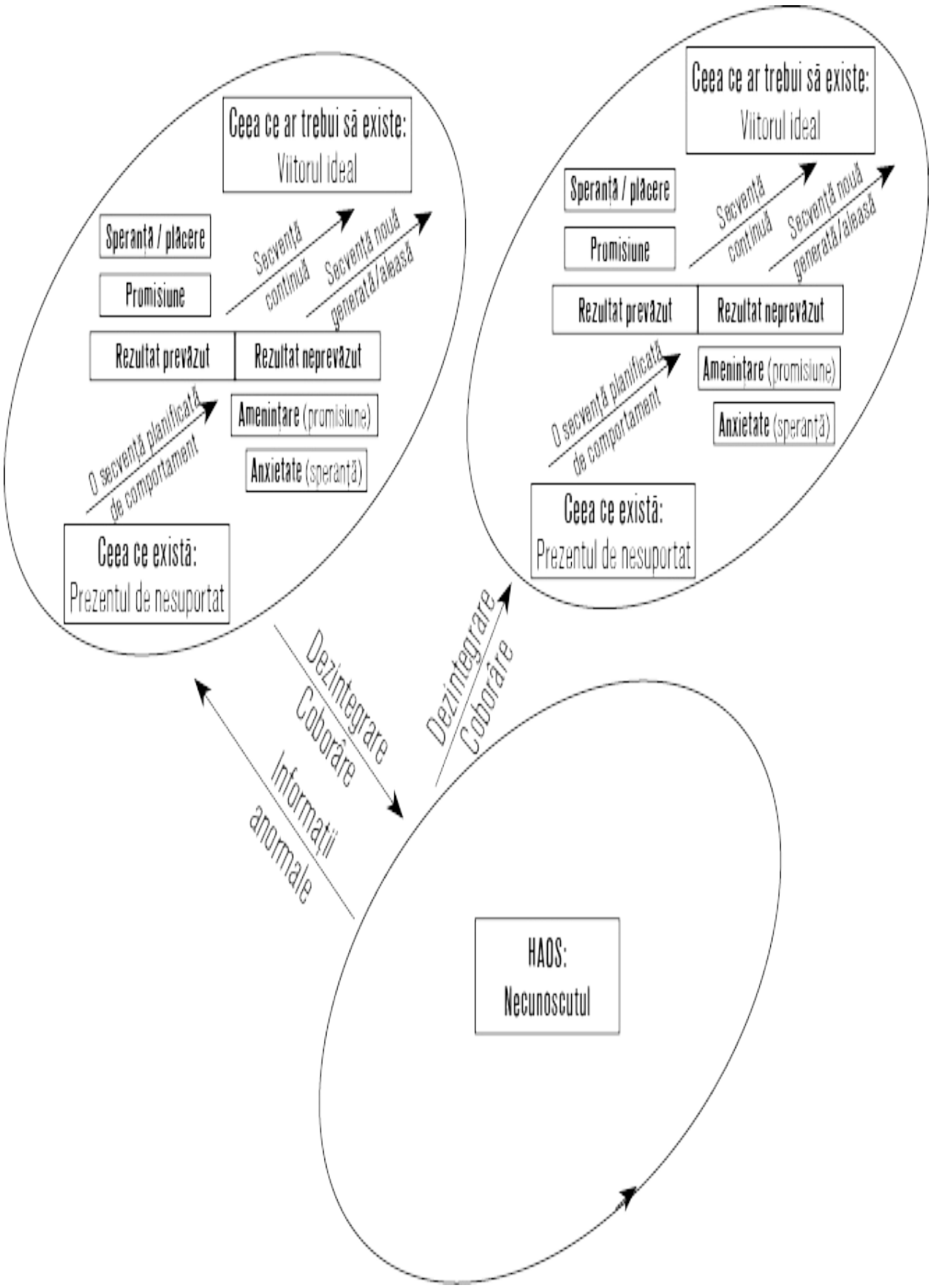

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Speranță / plăcere
Promisiune
Secvență continuă
Secvență nouă generată/aleasă
Rezultat prevăzut
Rezultat neprevăzut
O secvență planificată de comportament
Amenințare (promisiune)
Anxietate (speranță)
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Dezintegrare
Coborâre
Informații anormale
HAOS:
Necunoscutul

Figura 9. Regenerarea stabilităţii din domeniul haosului

Este bine stabilit faptul că stimulii neutri emoţional pot dobândi capacitatea de a evoca reacţii emoţionale izbitoare în urma cuplării temporale cu un eveniment advers. Condiţionarea nu creează noi reacţii emoţionale, dar, în schimb, permite pur şi simplu ca noii stimuli să servească drept declanşatori capabili să activeze reacţii emoţionale specifice speciei, deseori înnăscute. La şoarece, de exemplu, un sunet simplu, asociat anterior cu o lovitură de picior, evocă o reacţie condiţionată de teamă, constând dintr-un comportament de îngheţare pe loc, însoţit de o serie de ajustări autonome, inclusiv creşterea tensiunii şi a ritmului cardiac.[117] Reacţii similare sunt prezentate atunci când şoarecii de laborator sunt expuşi pentru prima dată la prezenţa unei pisici, însă, în urma producerii unei lezări a amigdalei, astfel de reacţii nu mai sunt prezente,[118] sugerând faptul că reacţiile sunt stabilite genetic (din moment ce ele apar când şoarecele vede o pisică, un prădător natural, pentru prima dată) şi implică amigdala. Faptul că stimularea electrică a amigdalei este capabilă să suscite tipare similare de reacţie[119] sprijină ideea că reacţiile sunt înnăscute.[120]

Frica nu este condiţionată; siguranţa este neînvăţată, în prezenţa lucrurilor sau contextelor particulare, ca o consecinţă a violării supoziţiilor explicite sau implicite. Psihologia comportamentalistă clasică greşeşte în măsura în care sunt greşite şi prezumţiile noastre mitice: frica nu este secundară, nu este învăţată; siguranţa este secundară, învăţată. Tot ceea ce nu este explorat este contaminat, a priori, cu frică. Orice lucru sau situaţie care subminează bazele familiarului şi siguranţei este, de aceea, de temut.[121]

Ne este dificil să formulăm o imagine clară a efectelor subiective ale sistemelor care ne domină reacţiile iniţiale la imprevizibilul real, pentru că ne străduim din toate puterile să ne asigurăm că totul în jurul nostru rămâne normal. De aceea, în condiţii „normale“, aceste sisteme primordiale operează cu toată forţa lor. Se poate spune, cu o anumită justificare, că ne dedicăm viaţa pentru a ne asigura că nu va trebui niciodată să ne confruntăm cu ceva necunoscut, în sensul revoluţionar — cel puţin, nu accidental. Succesul în această privinţă ne induce în

eroare în privinţa adevăratei naturi, puteri şi intensităţi a reacţiilor noastre emoţionale potenţiale. Ca oameni civilizaţi, suntem în siguranţă. Putem prevedea comportamentele celorlalţi (dacă ei ne împărtăşesc poveştile, adică); mai departe, putem controla mediul suficient de mult pentru a ne asigura că riscul de a ne supune ameninţării şi pedepsei rămâne la nivelul minim. Consecinţele cumulative ale luptei noastre adaptative — ale culturilor noastre — sunt cele care permit această predicţie şi acest control. Existenţa culturii noastre totuşi ne orbeşte în faţa naturii adevăratelor noastre personalităţi (emoţionale) — cel puţin în faţa întinderii acelei naturi şi a consecinţelor apariţiei ei.

Examinarea experimentală a reflexului de orientare nu a aruncat prea multă lumină asupra adevăratului nostru potenţial pentru reacţii emoţionale, în trecut, deoarece experimentele au avut loc în general în circumstanţe excepţional de controlate. Subiecţilor evaluaţi pentru reacţia la „noutate“ li se prezintă în general stimuli care sunt noutăţi doar în cel mai „normal“ mod. Un sunet, de exemplu, care diferă imprevizibil de alt sunet (sau care apare la un moment relativ imprevizibil) este tot un sunet, ceva experimentat de o mie de ori înainte, în laborator, într-un spital sau într-o universitate, sub jurisdicţia personalului de încredere, dedicat minimalizării naturii provocatoare de anxietate a procedurii experimentale. Circumstanţele controlate ale experimentului (care sunt, de fapt, ipotezele teoretice implicite şi, de aceea, invizibile ale experimentului) ne-au determinat să minimalizăm importanţa reflexului de orientare şi să înţelegem greşit natura dispariţiei lui.

Orientare înseamnă „atenţie“, nu teroare, într-o situaţie standard de laborator, iar eliminarea ei graduală prin prezentarea repetată a stimulului este considerată „habituare“ — ceva plictisitor, asemănător adaptării automate, ajustării sau desensibilizării. Habituarea nu este un proces pasiv totuşi, cel puţin la nivelurile superioare de procesare corticală. Doar pare pasivă, atunci când este observată în circumstanţe relativ banale. În realitate, este întotdeauna consecinţa explorării active şi modificării subsecvente a comportamentului sau a schemei interpretative. (Relativ) noul sunet-ţintă din laborator, de exemplu, este investigat pentru structura sa subiacentă de către sistemele corticale implicate în auz. Aceste sisteme analizează activ elementele componente ale fiecărui sunet.[122] Subiectul este instruit să „anticipeze“ sau să prevadă un tip de sunet şi primeşte altul. Sunetul neaşteptat are o semnificaţie nedeterminată, în acel context particular, şi de aceea este considerat drept (comparativ) semnificativ — ameninţător şi promiţător. Sunetul neaşteptat este prezentat în mod repetat. Subiectul explorator observă că repetiţiile nu semnifică nimic, în contextul care

defineşte situaţia experimentală (nimic pedepsitor, satisfăcător, ameninţător sau promiţător) şi încetează să reacţioneze. Nu numai că s-a „obişnuit“ cu stimulul. I-a şi cartografiat semnificaţia dependentă de context, care este zero. Acest proces pare banal, pentru că situaţia experimentală este cea care îl face să fie. În viaţa reală, este orice, numai plictisitor nu.

Cercetările clasice realizate asupra „emoţiei“ şi motivaţiei animale s-au desfăşurat în circumstanţe care aduc aminte de situaţiile limitate artificial, care definesc cele mai multe cercetări asupra orientării umane. Animalele, de obicei şoarecii, sunt antrenate să se teamă sau să-şi inhibe comportamentul în prezenţa unui stimul neutru, cuplat în mod repetat cu o pedeapsă „necondiţionată“ [un stimul a cărui valenţă motivaţională este negativă, în presupusa absenţă a învăţării (sau, cel puţin, în absenţa interpretării)]. Şoarecele este plasat în mediul experimental şi i se permite să se familiarizeze cu împrejurimile. Stimulul neutru poate fi o lumină; stimulul necondiţionat, un şoc electric. Lumina se aprinde; prin podeaua cuştii şoarecelui trece rapid un curent electric. Această secvenţă apare în mod repetat. Curând, şoarecele „îngheaţă“ imediat ce apare lumina. A dezvoltat o „reacţie condiţionată“, manifestând inhibiţie comportamentală (şi frică, teoretic) faţă de ceva care anterior era neutru. Procedurile de acest fel produc efectiv frică. Constrângerile contextuale implicite sau axiomele acestor proceduri, cu toate acestea, îi determină pe cercetători să tragă concluzii neobişnuite despre natura „dobândirii“ fricii.

Astfel de experimente implică mai întâi faptul că frica într-o situaţie dată este cu necesitate ceva învăţat. În al doilea rând, implică faptul că frica există ca o consecinţă a expunerii la pedeapsă, şi doar din cauza acestei expuneri. Problema cu această interpretare este că şoarecele s-a înfricoşat inevitabil imediat ce a fost plasat în noul mediu experimental, chiar dacă nimic teribil nu se întâmplase încă acolo. După ce i se permite să exploreze, se linişteşte. Doar atunci este considerat ca fiind normal. Realizatorul experimentului scoate brusc şoarecele din normalitatea dobândită, confruntându-l cu ceva neaşteptat şi dureros — stimulul necondiţionat, combinat cu stimulul neutru. Apoi şoarecele „învaţă“ să-i fie frică. Ce s-a întâmplat în realitate este că evenimentul neaşteptat îl forţează pe şoarece să ajungă din nou în starea în care fusese (sau aceeaşi stare, amplificată într-un mod exagerat) când intrase prima dată în cuşcă. Realitatea şocului electric însoţit de lumină îi indică şoarecelui (îi aminteşte şoarecelui) că se află, încă o dată, într-un teritoriu neexplorat. Frica lui, în teritoriul neexplorat, este la fel de normală ca şi complacerea în mediile pe care le-a explorat şi care nu conţin pericole. Considerăm că şoarecele calm este cel real, pentru că ne

proiectăm interpretările greşite ale propriei noastre naturi obişnuite, asupra animelelor experimentale. Aşa cum afirmă D.O. Hebb:

[Urbanitatea care ne caracterizează,]… partea civilizată, prietenoasă şi admirabilă a umanităţii, bine-crescută şi care nu se află constant într-o stare de frică… depinde la fel de mult de modul în care reuşim să evităm stimularea perturbatoare, precum şi de o sensibilitate mai scăzută [la stimulii care produc frica]… Înclinaţia spre crize emoţionale te poate face [foarte bine] să te ascunzi, determinând [animalele şi fiinţele umane] să găsească sau să creeze un mediu în care stimulii pentru o reacţie emoţională excesivă să fie reduşi la minimum. Atât de eficientă este societatea noastră în această privinţă, încât membrii ei — în special cei influenţi şi cei educaţi — nici măcar nu pot ghici ce potenţial au. Te gândeşti la educaţie, în sens larg, ca producând un adult plin de resurse, stabil emoţional, fără a da importanţă mediului în care aceste trăsături trebuie să apară. Într-o anumită măsură, acest lucru poate fi adevărat. Dar educaţia poate fi considerată şi ca fiind modul de a stabili un mediu social protector, în care să fie posibilă stabilitatea emoţională. Poate îl întăreşte pe individ împotriva spaimelor şi furiilor nerezonabile, dar cu siguranţă produce o uniformitate a aparenţelor şi comportamentelor, care reduce frecvenţa cu care membrul individual al societăţii întâlneşte cauzele unei astfel de emoţii. În această privinţă, susceptibilitatea la perturbări emoţionale este posibil să nu fie scăzută. În realitate, ar putea să fie chiar crescută. Coconul protector al uniformităţii în înfăţişare, maniere şi activitate socială a individului în general va face ca micile deviaţii de la tradiţie să apară din ce în ce mai ciudate şi, astfel (dacă teza generală este sănătoasă), din ce în ce mai intolerabile. Inevitabilele mici deviaţii de la tradiţie vor lua proporţii din ce în ce mai mari, iar membrii societăţii, care tolerează bine devierile minore, vor continua să creadă despre ei că sunt adaptabili social.[123]

Reglarea noastră emoţională depinde la fel de mult (sau mai mult) de stabilitatea şi predictibilitatea mediului social (de întreţinerea culturilor noastre), precum şi de procesele „interioare“, în mod clasic corelate cu forţa Eului sau personalitatea. Ordinea socială este o condiţie preliminară necesară stabilităţii psihologice: în primul rând, apropiaţii noştri, cu acţiunile (sau inacţiunea) lor, sunt cei care ne stabilizează sau destabilizează emoţiile.

Un şoarece (o persoană) este o creatură mulţumită de sine când se află într-un teritoriu explorat. Pe teritoriu neexplorat totuşi este oricum, dar nu liniştit. Un şoarece mutat din cuşca sa într-un mediu nou şi necunoscut — o cuşcă nouă, de exemplu — va îngheţa la început (chiar dacă nu a fost niciodată pedepsit în noua situaţie). Dacă nu i se întâmplă nimic îngrozitor (nimic pedepsitor, ameninţător sau suplimentar imprevizibil), va începe să adulmece, să se uite de jur împrejur, să-şi mişte capul, să adune informaţii noi despre locul intrinsec înspăimântător în care trăieşte acum. Treptat, începe să se mişte în jur. Va explora cuşca întreagă cu o încredere din ce în ce mai mare. Cartografiază noul mediu, pentru a-i stabili valenţa afectivă. Vrea să afle: există aici ceva care mă va ucide? Există ceva de mâncare? Mai este şi altcineva aici — cineva ostil sau prietenos? Un posibil partener? Şoarecele este interesat să descopere dacă noul loc conţine ceva de interes major pentru un şoarece şi explorează cum poate el mai bine, ca să poată trage o concluzie. Nu este interesat în primul rând de natura „obiectivă“ a noilor circumstanţe — un şoarece nu poate determina în realitate ce este obiectiv şi ce este doar „părere personală“. Şi nici nu-i pasă de asta. Doar vrea să ştie ce are de făcut.

Ce se întâmplă dacă un animal întâlneşte ceva cu adevărat neaşteptat — ceva care pur şi simplu nu trebuie să existe, conform cadrului lui curent de referinţă sau sistemului de credinţe? Răspunsul la această întrebare aruncă o lumină substanţială asupra naturii reflexului de orientare, în manifestarea sa completă. Psihologii experimentali moderni au început să examineze reacţia animalelor la sursele naturale de mister şi ameninţare. Ei le permit animalelor să-şi întocmească propriul mediu, un mediu realist, şi apoi le expun la acele tipuri de circumstanţe surprinzătoare pe care le-ar putea întâlni în viaţa reală. Apariţia unui prădător în mediul care fusese anterior sigur (adică, spaţiul explorat anterior, cartografiat şi etichetat ca util sau relevant) constituie un tip de surpriză realistă. Blanchard şi colegii lui descriu comportamentul natural al şoarecilor în astfel de condiţii:

Când o pisică este prezentată unui grup stabil de şoareci de laborator, de ambele sexe, care trăiesc într-un sistem de vizuină vizibilă, comportamentul subiecţilor se schimbă dramatic, în multe cazuri pentru 24 de ore sau mai mult.[124] Comportamentul defensiv activ iniţial, fuga prin sistemul tunel/cameră, este urmat de o perioadă de imobilitate în cursul căreia şoarecii scot sunete ultrasonice cu frecvenţa de 22 kHz, care par că servesc drept strigăte de alarmă,

într-un ritm susţinut.[125] După ce se încheie perioada de imobilitate, evitarea zonei deschise face loc unui tipar de „evaluare a riscului“ zonei în care a fost întâlnită pisica. Subiecţii îşi scot capetele prin deschizăturile tunelului, pentru a scana zona deschisă în care fusese prezentată pisica, timp de multe minute şi chiar ore înainte să iasă în cameră, iar când apar, tiparele lor locomotorii sunt caracterizate de [comportamente care teoretic le reduc vizibilitatea şi vulnerabilitatea faţă de prădători şi prin] mişcări foarte scurte de alergare înăuntrul şi în afara zonei deschise. Aceste activităţi de evaluare a riscului par să implice adunarea activă de informaţii despre posibila sursă a pericolului,[126] oferind o bază pentru întoarcerea treptată la comportamentele nedefensive.[127] Evaluarea activă a riscului nu este observată imediat după expunerea la pisică, atunci când îngheţarea şi evitarea zonei deschise sunt comportamentele dominante, ci ajunge la apogeu aproximativ 7–10 ore mai târziu, după care descreşte gradual. Comportamentele nondefensive[128], cum sunt mâncatul, băutul, activitatea sexuală şi agresivă tind să fie reduse în această perioadă.[129]

Apariţia neaşteptată a unui prădător când, până atunci, nu existatse nimic altceva decât teritoriu definit, îngrozeşte şoarecii — sufucient de mult încât să „ţipe“ despre asta, persistent, mult timp. Odată ce această teroare iniţială se potoleşte — ceea ce se întâmplă doar dacă nu mai apare nimic oribil sau punitiv —, curiozitatea este dezinhibată, iar şoarecii se întorc la scena crimei. Spaţiul „repovestit“ de realitatea pisicii trebuie să fie din nou transformat în teritoriu explorat, ca o consecinţă a modificării active a comportamentului (şi schemei reprezentaţionale), nu prin desensibilizare pasivă la ceea ce este neaşteptat. Şoarecii fug prin teritoriul „contaminat“ de prezenţa pisicii, pentru a afla dacă mai dă târcoale ceva periculos (pentru şoarecii alergători). Dacă răspunsul este „nu“, atunci spaţiul este definit, încă o dată, drept teritoriu „acasă“ (care este acel loc în care comportamentele obişnuite produc rezultatele dorite). Şoarecii transformă necunoscutul periculos în teritoriu familiar, ca o consecinţă a explorării voluntare. În absenţa unei astfel de explorări, teroarea domneşte necontrolată.

Este la fel de instructiv să luăm în considerare reacţiile şoarecilor la semenii lor, care reprezintă „teritoriu explorat“, în opoziţie cu atitudinea lor faţă de „străini“, al căror comportament nu este predictibil. Şoarecii sunt animale foarte sociale, perfect capabile să trăiască în pace cu compatrioţii lor familiari. Cu toate acestea, nu le plac membrii altor grupuri de semeni; îi vor vâna şi îi vor ucide. Intruşii

accidentali sau intenţionaţi sunt gestionaţi în acelaşi fel. Şoarecii se identifică unul pe altul prin miros. Dacă un cercetător scoate un şoarece popular din mediul său familiar, îl spală bine şi-l impregnează cu un nou miros, după care îl aduce înapoi printre ai săi, el va fi cu promptitudine ucis de către cei care îl iubiseră odinioară. „Noul“ şoarece reprezintă „teritoriu neexplorat“; prezenţa lui este considerată o ameninţare (nu nerezonabilă) pentru tot ce este sigur în momentul de faţă.[130] Cimpanzeii, perfect capabili să-i omoare pe „diavolii străini“ (chiar pe cei care erau odată familiari), acţionează cam în aceeaşi manieră.[131]

Teritoriu explorat: fenomenologie şi neuropsihologie

Atunci când explorăm, transformăm statutul nedeterminat şi semnificaţia lucrului necunoscut în ceva determinat — în cel mai rău caz, transformându-l în ceva neameninţător, nepunitiv; în cel mai bun, manipulându-l şi/sau clasificându-l astfel încât să fie util. Animalele realizează această transformare în cursul acţiunii curente, adică îşi construiesc lumea, schimbându-şi poziţia şi acţiunile în faţa necunoscutului şi cartografiind consecinţele acestor schimbări şi modificări în termenii valenţelor lor afective şi motivaţionale. Când un animal întâlneşte o situaţie neaşteptată, cum ar fi un obiect nou plasat în cuşca sa, mai întâi îngheaţă, privind obiectul. Dacă nu se întâmplă nimic îngrozitor cât este imobil, se mişcă, încet şi la distanţă, monitorizând reacţiile lucrului respectiv la aceste activităţi exploratorii precaute. Poate că animalul adulmecă lucrul sau îl zgârie încercând să-şi dea seama dacă ar putea fi bun (sau rău). Cartografiază utilitatea şi valenţa obiectului, concepute în relaţie cu activitatea sa curentă (şi, poate, cu posibilele tipare de activitate în viitor). Animalul îşi construieşte lumea de semnificaţii din informaţiile generate în cursul — ca o consecinţă a — comportamentului explorator curent. Aplicarea programelor de căutare experimentale, aflate în rezervorul comportamentului învăţat (imitat) şi instinctual sau manifestat conform tiparului încercare şi eroare, implică modificarea comportamentală (explorare, joc) şi transformarea subsecventă a datelor de intrare senzoriale şi afective. Când un animal explorează activ ceva nou, alterează calitatea senzorială şi semnificaţia motivaţională a acelui aspect al experienţei sale, ca o consecinţă a strategiei sale exploratorii. Aceasta înseamnă că animalul manifestă o serie de comportamente într-o situaţie misterioasă dată şi monitorizează rezultatele. Interpretarea organizată a acestor rezultate şi comportamentele care le produc sunt cele care constituie lumea, trecută, prezentă şi viitoare a animalului (combinate cu necunoscutul, desigur — care înlocuieşte constant capacitatea de reprezentare).

Nu este prea exagerat să spunem că animalul provoacă proprietăţile senzoriale şi afective ale obiectului (sau chiar le dă naştere) prin capacitatea sa de investigare creativă.[132] Animalele care sunt relativ simple — comparativ cu, să zicem, primatele superioare, inclusiv omul — sunt limitate, în comportamentele pe care

le manifestă, de către structura psihologiei lor. Un şoarece nu poate culege ceva, de exemplu, ca să-l examineze în detaliu şi nici nu are capacitatea vizuală de a se concentra intens asupra tipurilor de trăsături minuscule pe care noi le putem percepe. Primatele superioare nonumane au o capacitate de a apuca mai dezvoltată, totuşi, ceea ce permite o explorare mai detaliată şi, în plus, au un cortex prefrontal relativ sofisticat. Aceasta înseamnă că astfel de primate pot să evoce mai multe trăsături ale lumii, în mod direct, şi că sunt din ce în ce mai capabile de modelare şi acţiune. Cortexul prefrontal este cea mai nouă parte a unităţii motorii şi a „crescut“ din centrii direcţi de control motor, în cursul evoluţiei corticale.[133] O mai mare sofisticare a dezvoltării centrilor prefrontali înseamnă, parţial, o capacitate sporită de explorare abstactă, ceea ce înseamnă investigare în absenţa mişcării actuale, respectiv capacitatea de a învăţa din observarea altora şi prin luarea în considerare a potenţialelor acţiuni, înainte ca ele să apară în comportament. Aceasta înseamnă o capacitate crescută de gândire, considerată ca acţiune şi reprezentare în afara contextului.[134] Acţiunea şi gândirea produc fenomenele. Actele şi gândurile inedite produc fenomene noi. Explorarea creativă, concretă şi abstractă, este de aceea conectată într-un sens direct cu fiinţarea. Capacitatea sporită de explorare înseamnă existenţă într-o lume calitativ diferită — chiar nouă. Tot acest argument implică, bineînţeles, faptul că animalele mai complexe şi mai flexibile comportamental populează („construiesc“, dacă vreţi[135]) un univers mai complex.

Oamenii posedă o dezvoltare corticală — prefrontală şi de alt fel — care este unică atât ca masă, cât şi, mai important, ca structură. Diferite indicii ale dezvoltării au fost utilizate pentru a semnifica natura relaţiei dintre creier şi inteligenţă. Masa absolută este o măsură, iar gradul de convoluţie a suprafeţei, alta. Această a doua măsură este contaminată de dimensiunea animalului. Animalele mai mari tind să aibă creieri masivi într-un mod absolut. Aceasta nu le face neapărat mai isteţe. Masa creierului, corectată pentru dimensiunea corpului, reprezintă coeficientul de encefalizare — o metodă grosieră comună pentru măsurarea inteligenţei animale.[136] Gradul de convoluţie a suprafeţei reprezintă o măsurătoare adiţională utilă. Materia cenuşie a creierului, care teoretic realizează o mare parte din activitatea asociată cu inteligenţa, ocupă suprafaţa creierului, care a fost esenţial sporită prin circumvoluţiuni. Unii reprezentanţi ai familiei cetacee (delfini şi balene) au coeficienţi de encefalizare similari cu cei ai omului şi creieri mai convoluaţi decât el, [137] deşi densitatea neocortexului cetaceelor este la aproximativ jumătate faţă de cea a omului.[138] Luarea în considerare a acestui nivel superior de dezvoltare a dus la speculaţii privind nivelul potenţial superuman al abilităţii cetaceelor.[139] Cu toate acestea,

structura şi organizarea cortexului — nu doar masa, nici măcar masa relativă sau aria suprafeţei — sunt cele care definesc cu cea mai mare claritate natura şi întinderea experienţei şi competenţei unei specii. Şi mai mult, întruparea creierului este cea care contează. Structura creierului reflectă cu necesitate întruparea, în ciuda prezumţiei arhaice despre independenţa spiritului faţă de materie (suflet şi corp sau minte şi corp), întrucât corpul este, într-un sens primar, mediul la care creierul s-a adaptat.

Corpul este reprezentat în mod specific în neocortex. Acestei reprezentări îi este deseori împrumutată o formă schematică de homuncul sau „omuleţ“. Homunculul a fost „descoperit“ de către Wilder Penfield,[140] care a cartografiat suprafaţa cortexurilor pacienţilor săi de la neurochirurgie, stimulându-le electric, într-o manieră foarte dureroasă, punct după punct. A făcut acest lucru pentru a afla cum funcţionează diferite secţiuni ale creierului, astfel încât să provoace cât mai puţine leziuni posibile atunci când încearcă să trateze chirurgical epilepsia sau cancerul ori alte forme de anomalii cerebrale. El a cercetat suprafaţa creierului unuia dintre pacienţii săi (treji) cu un electrod (pacienţii care suportă proceduri neurochirurgicale sunt frecvent treji, întrucât creierul nu simte durere) şi a monitorizat rezultatele, fie direct, fie întrebând pacientul ce simte. Uneori, o astfel de stimulare produce viziuni, uneori provoacă amintiri; alteori, produce mişcări sau senzaţii. Penfield a determinat astfel modul în care corpul era cartografiat în sistemul nervos central — cum era întrupat, ca să spunem aşa, în reprezentarea intrapsihică. El a stabilit, de exemplu, că homunculii sunt de două forme: motorii şi senzoriali; primul tip este asociat cu zona primară a unităţii motorii, iar al doilea, asociat cu zona primară a ariei senzoriale a unităţii senzoriale. Forma motorie — reprezentată schematic în Figura 10: Homunculul motor — este cât se poate de interesantă pentru noi, întrucât discuţia noastră se centrează asupra rezultatului motor. Homunculul motor este o mică şi foarte veche „creatură“. Faţa lui (în special gura şi limba) şi mâinile (în special degetul mare) sunt foarte disproporţionate faţă de restul „corpului“. Acest lucru se întâmplă deoarece arii comparativ întinse din cortexul motor au fost alocate controlului feţei şi mâinilor, care sunt capabile de un imens număr de operaţii complexe şi sofisticate. Homunculul motor este o figură interesantă. Ne putem gândi la el ca fiind corpul, în măsura în care corpul are de-a face cu creierul. Este util să luăm în considerare structura homunculului, deoarece, într-un mod profund, este reprezentativ pentru natura noastră esenţială, găsindu-şi expresia în emoţie şi comportament.

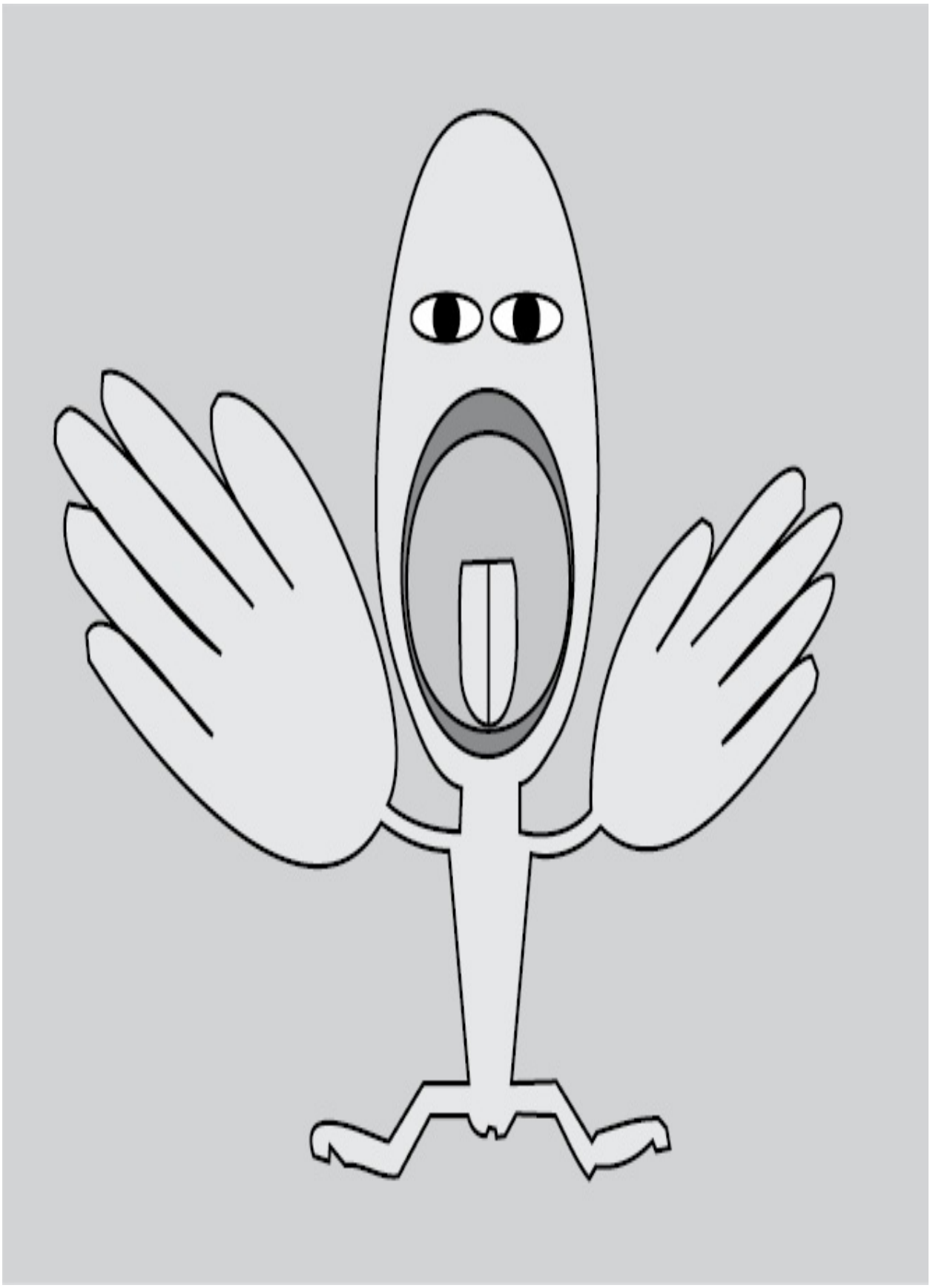


Figura 10. Homunculul motor

Cea mai remarcabilă caracteristică a homunculului motor, de exemplu — mâna, cu degetul ei opozabil —, este trăsătura definitorie a fiinţei umane. Capacitatea de a manipula şi explora însuşirile obiectelor mari şi mici — restricţionată, în calitate de capacitate generală, la primatele superioare — pregăteşte scena pentru obţinerea unei noi serii de proprietăţi ale obiectelor, în scopul utilizării lor ca instrumente (pentru transformarea mai accentuată a potenţialului lor infinit în actualitate definibilă). Mâna, folosită în mod tradiţional pentru duplicarea acţiunii şi funcţiei obiectelor, permite de asemenea, în primul rând, imitarea (şi arătarea) şi, în al doilea rând, reprezentarea lingvistică completă.[141] Folosită pentru limbajul scris, mâna permite, în mod tradiţional, transferul la distanţă lungă (temporal şi spaţial) a abilităţii sale către un altul (şi pentru elaborarea şi extinderea explorării, în timpul procesului de scriere, care reprezintă gândire mediată de mână). Chiar şi dezvoltarea limbajului vorbit, abilitatea motorie analitică supremă, ar putea fi în mod rezonabil considerată o extensie abstractă a capacităţii umane de a lua lucruri disparate şi de a le asambla într-un mod original. Jocul dintre mână şi creier a capacitat individul, literalmente, să schimbe structura lumii. Aprecierea structurii şi funcţionării creierului trebuie să ia în considerare acest factor primar. Un delfin sau o balenă are un creier mare, complex — un sistem nervos foarte dezvoltat —, dar nu poate să-şi configureze lumea. Este blocat, ca să spunem aşa, în forma sa de eprubetă aerodinamică, specializat în viaţa oceanică. Nu poate modifica direct forma mediului său material, în niciun mod complex. De aceea, creierul lui este puţin probabil să îndeplinească vreo funcţie tradiţional „creativă“ (într-adevăr, cum am putea bănui, îi lipsesc trăsăturile structurante caracteristice ale creierilor primatelor[142]).

Cu toate acestea, nu doar mâna reprezintă diferenţa umană esenţială, deşi este factorul unic cel mai evident şi poate cel mai important. Ceea ce caracterizează fiinţa umană individuală este mai mult un stil sau o melodie a adaptării. Acest stil este adaptarea pentru explorarea necunoscutului, într-un context social. Această adaptare reprezintă capacitatea de creare (mediată de vorbire), elaborare, amintire, descriere şi comunicare subsecventă a noilor tipare de comunicare şi de reprezentare a consecinţelor (frecvent inedite) acestor tipare. Mâna însăşi a devenit mai utilă prin dezvoltarea poziţiei verticale, care a extins orizontul vizual

şi a eliberat partea superioară a corpului de cerinţele deplasării. Musculatura fină a feţei, buzelor şi limbii — reprezentată exagerat, încă o dată, la homunculul motor — a contribuit la apariţia comunicării subtile. Dezvoltarea limbajului explicit a extins extrem de mult puterea unei astfel de comunicări. Schimburile de informaţii, din ce în ce mai detaliate, au făcut posibil ca resursele tuturor să devină resursele fiecăruia şi invers. Acel proces de feedback a extins mult anvergura şi utilitatea mâinii, dotând fiecare mână cu abilitatea, cel puţin potenţială, celeilalte mâini, existente în prezent sau în trecut. Evoluţia câmpului central limitat al ochiului, care are un input mărit de 10 000 de ori în aria vizuală primară şi este suplimentar reprezentat, interemisferic, în mai multe zone corticale superioare,[143] a fost de o importanţă vitală în dezvoltarea limbajului vizual şi a facilitat observarea detaliată, care a făcut mai simplă adunarea de informaţii detaliate. Combinarea mâinii cu ochiul i-a permis lui Homo sapiens să manipuleze lucrurile în modalităţi diferite calitativ de cele ale oricărui alt animal. Individul poate descoperi ce lucruri se află în diverse situaţii produse voluntar sau întâlnite accidental: cu susul în jos, zburând prin aer, lovite de alte lucruri, sparte în bucăţi, încinse în foc etc. Combinaţia dintre mână şi ochi le-a permis fiinţelor umane să experimenteze şi să analizeze natura (emergentă) a lucrurilor. Această abilitate, oricât de revoluţionară ar fi fost, s-a extins dramatic prin aplicarea limbajului vorbit (şi scris), mediat de mână.

Stilul uman de adaptare se extinde de la adaptarea evidentă, fizică la cea mai subtilă, psihologică. Fenomenul conştiinţei, de exemplu — fără îndoială, trăsătura definitorie a omului —, apare conectat într-un mod necunoscut cu amploarea activării celulare din neocortex. De aceea, şi caracteristicile corporale cu zone mari de repezentare corticală sunt foarte bine reprezentate în conştiinţă (cel puţin potenţial). Acest lucru poate fi supus imediat conştientizării subiective prin simpla punere în contrast a capacităţii de control şi monitorizare a mâinii, de exemplu, cu arcuirea spatelui, mult mai puţin reprezentată. De asemenea, conştiinţa se extinde sau se ascute vizibil în cursul activităţilor menite să sporească sau să intensifice competenţa adaptoare — în timpul cursei de adaptare creativă. Procesarea noutăţii sau informaţia senzorială în alte moduri interesantă — asociată cu complexul format din orientare, conştientizare sporită şi concentrare — activează zone mari din neocortex. Similar, mobilizarea corticală sporită are loc în timpul fazei de practică a achiziţionării unei abilităţi, atunci când conştientizarea pare necesară pentru dezvoltarea controlului. Întinderea unui astfel de angajament sau a unei astfel de mobilizări se reduce ca dimensiuni, pe măsură ce mişcarea devine obişnuită şi inconştientă sau când informaţiile senzoriale îşi pierd interesul ori noutatea.[144] În sfârşit, aşa cum am

observat anterior, plăcerea intrinsecă a unei naturi intense pare să însoţească activarea sistemelor corticale stimulate în timpul activităţii exploratorii psihomotorii, manifestate în faţa necunoscutului. Operaţionalizarea acestor sisteme pare mediată parţial de neurotransmiţătorul dopamină[145] implicat în producerea reacţiei subiective şi comportamentale la indiciile de recompensă, sub forma speranţei, curiozităţii şi abordării active.

Fiinţele umane se bucură de capacitatea de investigare, clasificare şi comunicare consecventă, calitativ diferită de cea care caracterizează orice alt animal. Structura materială a lui Homo sapiens este ideală pentru explorare şi pentru diseminarea rezultatelor acesteia; omul spiritual — psihologic — este caracterizat prin capacitatea înnăscută de a găsi plăcere adevărată într-o astfel de activitate. Atributele noastre fizice (abilităţile mâinii, în combinaţie cu alte specializări fiziologice ale omului) definesc cine suntem şi ne permit să obţinem infinite noi posibilităţi din elementele anterioare stabile şi predictibile ale experienţei. Obiectul — orice obiect — ne serveşte drept sursă de posibilităţi nelimitate (sau, cel puţin, de posibilităţi limitate doar de capacitatea geniului explorator manifestat în orice moment). Animalele simple realizează operaţii simple şi populează o lume ale cărei proprietăţi sunt la fel de constrânse (o lume în care cele mai multe „informaţii“ rămân „latente“.) Fiinţele umane pot manipula — pot să dezasambleze şi să asambleze — lucrurile cu o uşurinţă mult mai mare decât orice altă creatură. Mai mult, capacitatea noastră de comunicare — atât verbală, cât şi nonverbală — a însemnat o facilizare aproape incredibilă a explorării şi a diversităţii subsecvente de adaptare.

Gândirea poate fi în multe cazuri considerată drept forma abstractă a explorării — capacitatea de a investiga, fără necesitatea acţiunii motrice. Analiza abstractă (verbală şi nonverbală) a neaşteptatului sau ineditului joacă un rol mult mai mare pentru oameni decât pentru animale[146] — un rol care, în general, prevalează în faţa acţiunii. Doar atunci când această capacitate eşuează parţial sau complet la oameni sau când joacă un rol paradoxal (amplificând semnificaţia sau pericolul potenţial al necunoscutului prin etichetare negativă definitivă, dar „falsă“), explorarea activă (sau evitarea activă), cu limitările şi pericolele sale, devine necesară. Înlocuirea acţiunii exploratorii potenţial periculoase cu gândirea abstractă şi din ce în ce mai flexibilă reprezintă posibilitatea de sporire a cunoaşterii fără pericol şi constituie un avantaj major al dezvoltării inteligenţei. Caracteristica inteligenţei abstracte a fiinţei umane s-a dezvoltat în paralel cu evoluţia rapidă a creierului. Ne putem comunica rezultatele şi interpretările manipulărilor noastre (şi natura procedurilor care constituie acea manipulare)

unul altuia, peste imense bariere spaţiale şi temporale. Capacitatea de explorare, de elaborare verbală şi comunicare nu face, la rândul ei, decât să ne sporească şi mai mult această zestre (întrucât avem acces la toate strategiile comunicate şi schemele interpretative acumulate în timp, generate în cursul activităţii creative a celorlalţi). În vorbirea curentă, aceasta ar însemna doar că am fost capabili să „descoperim“ mai multe aspecte ale lumii. Mi se pare mai corect totuşi să recunoaştem limitele acestei perspective şi să facem loc înţelegerii faptului că noi proceduri şi moduri de intrerpretare produc, la propriu, noi fenomene. Cuvântul permite gândirea diferenţiată şi intensifică dramatic acea capacitate de manevră exploratorie. Cuvântul experienţei umane este constant transformat şi reînnoit, ca o consecinţă a unei astfel de explorări. În acest mod, cuvântul generează constant creaţie nouă.

Capacitatea de a crea comportamente şi categorii de interpretare inedite ca reacţie la apariţia necunoscutului poate fi considerată amprenta primară a conştiinţei umane — într-adevăr, a fiinţei umane. Angajarea în acest proces ne permite să sculptăm de-a dreptul lumea, din masa nediferenţiată a „existenţei“ neobservate şi neîntâlnite (o formă de existenţă care există doar ipotetic, ca o ficţiune necesară; o formă relativ la care nu poate fi experimentat nimic, şi încă şi mai puţin afirmat cu precizie). Sculptăm lumea ca o consecinţă a interacţiunilor noastre directe cu necunoscutul — cel mai notabil, cu mâinile noastre, care ne permit să manipulăm lucruri, să le schimbăm aspectele senzoriale şi, cel mai important, să le schimbăm importanţa pentru noi, pentru a le conferi o valoare nouă, mai dezirabilă. Capacitatea de manipulare iscusită este specific umană şi ne-a permis să modificăm radical natura experienţei noastre. La fel de particulară totuşi este şi capacitatea noastră de explorare abstractă, care înseamnă gândire despre acţiune (şi consecinţele ei), în absenţa acţiunii (şi a consecinţelor ei). Maniera în care ne conducem explorarea abstractă pare la fel de strâns legată de structurile psihologice ale creierului nostru, ca şi modul în care ne mişcăm, în timp ce explorăm. În circumstanţe noi, rezultatul comportamental este mediat de sistemele care guvernează frica şi inhibiţia adecvată, precum şi speranţa şi activarea adecvată. Acelaşi lucru se întâmplă şi când gândim abstract, chiar şi când gândim despre cum gândesc alţii.[147]

Explorarea animală este în principal motorie în natură. Un animal trebuie să mişte din loc un lucru sau o situaţie nefamiliară pentru a-i determina relevanţa afectivă şi natura senzorială. Acest proces al mişcării din loc apare experimental ca o consecinţă a interacţiunii dintre sistemele de evaluare ale reglării reciproce sau ale inhibării, ale căror responsabilităţi sunt identificarea potenţialului pericol

sau a unei posibile ameninţări şi satisfacţia sau promisiunea potenţială. În cazul oamenilor, fiecare dintre aceste sisteme se pare că ajunge, în cursul dezvoltării normale, să domine una dintre emiseferele noastre corticale îngemănate: cea dreaptă guvernează reacţia la ameninţare (şi la pedeapsă), iar cea stângă controlează reacţia la promisiune şi, poate (deşi cu mult mai puţină claritate), la satisfacţie.[148] Aceasta înseamnă în principal că emisfera dreaptă guvernează reacţiile iniţiale la necunoscut, în timp ce emisfera stângă este mai potrivită pentru acţiunile întreprinse în timp ce ştim ce facem. Aceasta se întâmplă parţial pentru că tot ce este minuţios explorat a fost, de fapt, interpretat fie ca promiţător, fie ca satisfăcător (sau, cel puţin, irelevant). Dacă ameninţarea sau pedeapsa încă pândesc pe undeva — adică, undeva trebuie să fim —, adaptarea noastră comportamentală este, prin definiţie, insuficientă (iar neaşteptatul nu a fost învins). Am fost incapabili să ne modificăm acţiunile pentru a provoca mediului — cu adevărat, „necunoscutului“ — acele consecinţe pe care dorim ca el să le producă.

Richard Davidson şi colegii lui au investigat relaţia dintre diferite tipare ale activităţii electrice şi stările de dispoziţie ale adulţilor şi copiilor. Davidson et al. au tras concluzia că emisferele gemene ale creierului uman sunt diferenţiat specializate pentru afect, cel puţin în ceea ce priveşte regiunile lor frontale. Semnele afectului pozitiv (cum ar fi zâmbetul autentic al bebeluşilor) sunt însoţite de activarea comparativ superioară a cortexului frontal stâng. Stările afective negative (cum sunt cele care apar în depresia cronică), dimpotrivă, sunt însoţite de activarea crescută a emisferei frontale drepte.[149] Există dovezi suplimentare substanţiale care sprijină această afirmaţie generală. Pentru a exprima acest lucru într-un mod fundamental: se pare că emisferele gemene ale creierului sunt specializate diferit (1) pentru operarea în teritoriu neexplorat, unde natura şi valenţa lucrurilor rămân nedeterminate şi (2) pentru operarea în teritoriu explorat, unde lucrurile au fost interpretate fie ca irelevante, fie ca pozitive, ca o consecinţă a explorării anterioare. Creierii noştri conţin două sisteme emoţionale, ca să spunem aşa. Unul funcţionează când nu ştim ce să facem şi iniţiază procesul (explorator) care creează teritoriu sigur. Celălalt funcţionează atunci când suntem, de fapt, în siguranţă. Realitatea prezenţei acestor două subsisteme, dar nu şi „regiunea“ lor este cunoscută de ceva vreme; Maier şi Schnierla[150] şi Schnierla[151] au emis, cu multe decenii în urmă, ipoteza că mecanismele „retragerii“ şi „apropierii“ (caracteristice animalelor la practic toate nivelurile scalei evoluţiei) oferă baza pentru motivaţie ca atare. Natura acestor două sisteme poate fi cel mai bine înţeleasă, conectând starea emoţională cu o activitate motorie, aşa cum am făcut anterior.

Fiecare emisferă — atât cea drepată, cât şi cea stângă — pare să aibă ceea ce poate fi descris ca o familie de funcţii înrudite, reprezentate în Figura 11: Emisferele cerebrale gemene şi funcţiile lor. Emisfera dreaptă, mai puţin fluentă în limbaj decât geamăna ei în general dominantă, pare specializată în inhibarea şi extincţia comportamentului (şi, de aceea, în producerea emoţiilor negative), în generarea şi manipularea imaginilor vizuale (şi auditive) complexe, pentru coordonarea acţiunilor motorii brute şi recunoaşterea rapidă şi globală a tiparelor[152]. Emisfera dreaptă pare a se conecta „on-line“ când o situaţie particulară este caracterizată de nesiguranţă — pare deosebit de bună pentru controlul comportamentului atunci când ceea ce există şi ceea ce este de făcut nu au fost încă specificate cu claritate.[153] Poate fi postulat, în consecinţă, că această emisferă se află încă sub control limbic, din moment ce sistemul limbic este responsabil pentru detectarea noutăţii şi iniţierea comportamentului explorator. Acest mecanism arhaic de control „conduce“ procesul de generare a „ipotezei“ imagistice, aceea care constituie procesul explorării abstracte — al fanteziei —, pe care o folosim pentru a da o formă determinată (şi deseori bizară) necunoscutului.

Emisfera stângă

Operare în teritoriu explorat

Afect pozitiv

Activarea comportamentului

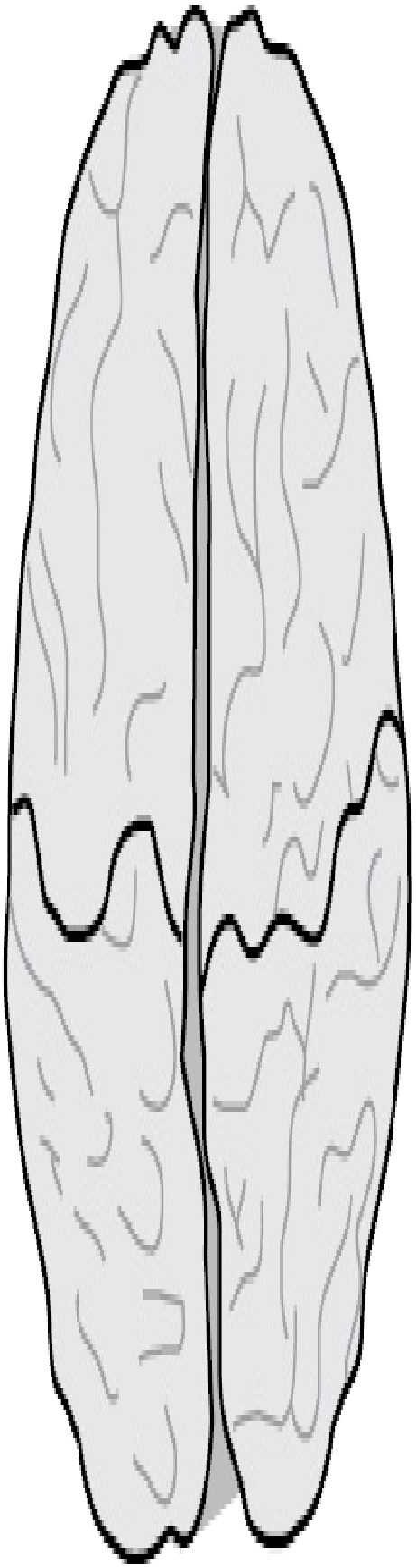
Procesarea cuvintelor

Gândire liniară

Recunoașterea detaliilor

Generarea detaliilor

Acțiune motorie fină



Emisfera dreaptă

Operare în teritoriu neexplorat

Afect negativ

Inhibarea comportamentului

Procesarea imaginilor

Gândire holistică

Recunoașterea tiparelor

Generarea tiparelor

Acțiune motorie brută

Figura 11. Emisferele cerebrale gemene şi funcţiile lor

Dimpotrivă, emisfera stângă pare deosebit de pricepută la procesarea lingvistică şi comunicare, la gândirea detaliată, lineară şi la acţiunile motorii fine, precum şi la înţelegerea întregului în termenii elementelor sale constitutive.[154] Emisfera stângă — în special (sub)unitatea ei frontală sau motoare — guvernează şi comportamentul de apropiere[155] în prezenţa indiciilor de satisfacţie, este implicată integral în producerea afectului pozitiv şi pare deosebit de bună la continuarea activităţilor practicate, prin aplicarea modurilor familiare de înţelegere. Emisfera stângă pare a fi cea mai bună atunci când ceea ce există şi ceea ce trebuie făcut nu mai reprezintă nişte întrebări, atunci când tradiţia guvernează comportamentul, iar natura şi sensul lucrurilor au fost relativ fixate. Specializarea dual㠹 a emisferei stângi — pentru activităţile practicate şi lucrurile pozitive — poate fi înţeleasă, parţial, în următoarea manieră: afectul pozitiv domneşte în teritoriul cunoscut, prin definiţie. Un lucru sau o situaţie au fost explorate în modul cel mai optim (şi de aceea sunt foarte bine cunoscute) dacă au fost transformate de către adaptările comportamentale manifestate în prezenţa lor fie în ceva cu utilizare determinată (sau satisfacţie), fie în potenţial pentru aceasta (sau promisiune).

Emisfera dreaptă, spre deosebire de cea stângă, pare a fi rămas în contact direct cu necunoscutul şi terorile sale, care sunt apercepute în domeniul instinctului, motivaţiei şi afectului, cu mult înainte ca ele să poată fi clasificate sau înţelese intelectual, şi s-a specializat pentru întâlnirea cu acesta. Capacitatea emisferei drepte de inhibare şi extincţie a comportamentului (pentru inducerea atenţiei în timpul explorării, pentru controlul zborului, pentru producerea afectului negativ) asigură faptul că inexplicabilului (şi, de aceea, periculosului) i se acordă respectul cuvenit atunci când îşi face apariţia. Aptitudinea emisferei drepte pentru recunoaşterea tiparelor globale (care apare ca o consecinţă a structurii sale neurofiziologice de bază[156]) serveşte la formularea rapidă a unei idei provizorii (o reprezentare fantastică) a evenimentului necunoscut (cum arată, ce acţiune ar trebui realizată în prezenţa sa, de ce alte lucruri sau situaţii îţi reaminteşte). Emisfera dreaptă pare integral implicată în stadiile iniţiale de analiză ale neaşteptatului sau noutăţii, iar ipoteza ei a priori este întodeauna: acest loc (necunoscut), acest spaţiu nefamiliar, acest teritoriu neexplorat este periculos şi,

de aceea, face parte din toate celelalte locuri şi teritorii periculoase cunoscute, precum şi din toate cele care rămân necunoscute. Această formă de procesare a informaţiei — „a“ este „b“ — este o metaforă; generarea metaforei (cheia construirii naraţiunilor — vise, drame, poveşti şi mit) poate foarte bine fi considerată ca primul stadiu al construirii ipotezei. Întrucât comportamentele adaptative specifice unei situaţii sunt generate ca o consecinţă a explorării, această etichetare provizorie sau ipoteză (sau fantasmă) poate foarte bine să sufere modificări (presupunând că nu apare nimic pedepsitor sau ameninţător); astfel de modificări reprezintă învăţarea continuă şi tot mai detaliată. Anxietatea dispare în absenţa pedepsei sau ameninţării (inclusiv a noutăţii); speranţa ocupă prim-planul afectiv, însoţită de dorinţa de avansare şi explorare (sub controlul emisferei drepte).

Emisfera dreaptă pare capabilă să gestioneze informaţia mai puţin determinată. Poate folosi forme de cogniţie care sunt mai difuze, mai globale[157] şi mai cuprinzătoare, pentru a ajunge la o înţelegere cu ceea ce nu poate fi înţeles, dar există în mod incontestabil. Emisfera dreaptă îşi foloseşte capacitatea de generalizare masivă şi înţelegere a imageriei pentru a plasa stimulul-noutate într-un context iniţial semnificativ, ceea ce reprezintă maniera a priori de clasificare adecvată. Acest context este definit de semnificaţia motivaţională a noutăţii, care s-a revelat prima dată prin simplul fapt al noutăţii (ceea ce o face atât ameninţătoare, cât şi promiţătoare) şi, ulterior, în cursul explorării sale detaliate. Emisfera dreaptă rămâne preocupată de întrebarea „Cu ce seamănă acest lucru nou?“ (asta însemnând „Ce trebuie făcut în prezenţa acestei întâmplări neaşteptate?“ şi nu îi pasă „Ce este acest lucru, obiectiv vorbind?“) „Cu ce seamănă acest lucru nou?“ înseamnă şi „Este el periculos sau ameninţător (în primul rând), satisfăcător sau promiţător?“ Clasificarea corespunzător valenţei înseamnă că lucrul este ceea ce semnifică el pentru comportament.

Haosul care guvernează necunoscutul este făcut previzibil — este transformat în „lume“ — prin generarea comportamentelor şi modurilor de reprezentare adaptative. Procesul explorării provocate de noutate este cel care, în cazul individual, produce astfel de comportamente şi strategii de clasificare. Cu toate acestea, noi nu suntem doar indivizi. Noi existăm într-un mediu social foarte complex, caracterizat de schimbul constant de informaţii privind mijloacele şi scopurile adaptării „corecte“. Capacitatea umană de generare a comportamentului şi reprezentării autoregulatore a fost extinsă extrem de mult, în unele cazuri, dincolo de înţelegerea noastră, de către capacitatea de comunicare verbală şi nonverbală. Putem învăţa prin discuţii şi prin intermediul

lecturilor — putem absorbi informaţii în mod direct, chiar şi de la strămoşii noştri dispăruţi, dar alfabetizaţi. Însă este mai mult decât atât — putem învăţa de la oricine acţionează asupra cursului natural al lucrurilor sau în mod dramatic şi putem depozita comportamentele indivizilor cu care venim în contact (direct, copiindu-i; sau indirect, prin intermediul naraţiunii şi formelor artei dramatice). Desigur, abilitatea noastră de a copia, de a mima[158] este cea care se află la baza capacităţii de a face lucruri pe care nu le „înţelegem“ neapărat (adică, nu putem să le descriem explicit). Acesta este unul dintre motivele pentru care avem nevoie de o „psihologie“.

În cursul explorării active şi al „contactului cu necunoscutul“ sunt generate tipare de adaptare comportamentală şi reprezentaţională. Totuşi, aceste tipare nu rămân cu necesitate stabile, odată generate. Ele sunt modificate şi configurate, îmbunătăţite şi eficientizate, ca o consecinţă a schimburilor comunicative. Individul „a“ produce un nou comportament, „b“ îl modifică, „c“ modifică acest lucru, „d“ schimbă radical modificarea lui „c“ şi aşa mai departe, ad infinitum. Acelaşi proces se aplică şi reprezentărilor (metafore, să spunem, sau concepte explicite). Aceasta înseamnă că procesele noastre asimilatorii şi adaptative se extind, de fapt, pe vaste perioade şi pe spaţii largi. O parte din această extindere — probabil cea mai evidentă — este mediată de alfabetizare. Cu toate acestea, un element la fel de complex şi subtil este mediat de mimesis.

Tiparele de adaptare comportamentală şi schemele de clasificare sau reprezentare pot fi derivate din observarea celorlalţi (şi, de altfel, din observarea sinelui). Cum acţionăm în prezenţa lucrurilor, în cursul schimbării lor constante şi în contextul social general, reprezintă ceea ce înseamnă aceste lucruri (sau chiar ceea ce sunt), înainte ca ceea ce înseamnă (sau ce sunt) ele să poată fi clasificat într-un mod mai abstract (sau „obiectiv“). Prin urmare, ce reprezintă un lucru poate fi determinat (în absenţa unei informaţii mai utile) prin examinarea modului în care acţiunea este realizată în prezenţa lui, ceea ce vrea să spună că, dacă cineva fuge de ceva, este sigur să presupui că acel lucru este periculos (acţiunea, de fapt, defineşte presupunerea făcută). Observarea tiparelor de acţiune realizate de membrii oricărei comunităţi sociale, inclusiv a acţiunilor subiectului observator, permite de aceea derivarea şi clasificarea cu necesitate a schemei valorilor provizorii. Dacă priveşti pe cineva (chiar şi pe tine) abordând un lucru, presupui că lucrul abordat este bun, cel puţin într-un anumit context determinat, chiar dacă nu ştii nimic altceva despre el. Până la urmă, să ştii ce trebuie să faci înseamnă clasificare, înainte de a fi abstracţiune: clasificarea în termeni de relevanţă motivaţională, aspectele senzoriale ale fenomenului servind

doar ca un indiciu pentru recunoaşterea relevanţei motivaţionale.[159]

Cu siguranţă se întâmplă ca multe dintre abilităţile şi strategiile noastre automatizate de clasificare să fie „opace“ la conştientizarea explicită. Realitatea sistemelor noastre multiple de memorie şi modurile lor de reprezentare diferite din punct de vedere calitativ — descrise ulterior — se asigură de faptul că lucrul acesta se întâmplă. Această opacitate înseamnă, în esenţă, că „înţelegem“ mai mult decât „ştim“; din acest motiv, psihologii continuă să depindă de noţiunile „inconştientului“ pentru a furniza explicaţii asupra comportamentului. Acest inconştient — zeul psihanalitic — reprezintă capacitatea noastră de depozitare implicită de informaţii despre natura şi valenţa lucrurilor. Informaţiile sunt generate în cursul explorării active şi modificate, deseori într-o manieră de nerecunoscut, prin comunicarea constantă interpersonală şi multigeneraţională. Trăim în grupuri sociale; cele mai multe interacţiuni ale noastre au o natură socială. Ne petrecem majoritatea timpului în preajma altora şi, când suntem singuri, dorim în continuare să înţelegem, să prezicem şi să ne controlăm comportamentele personale. De aceea, hărţile noastre despre „partea înţeleasă a lumii“ sunt în mare măsură hărţi ale tiparelor de acţiune — ale comportamentelor stabilite ca o consecinţă a explorării creative şi modificate în cursul interacţiunilor sociale infinite. Ne privim pe noi înşine acţionând; din această acţiune, tragem concluzii despre natura lumii (inclusiv acele acte care sunt parte din lume).

Ştim că emisfera dreaptă — cel puţin, porţiunea ei frontală — este specializată în reacţia la pedeapsă şi ameninţare. Ştim, de asemenea, că leziunile emisferei drepte ne afectează capacitatea de a detecta tipare şi de a înţelege sensul poveştilor.[160] Este prea mult să sugerăm că abilităţile emoţionale, imagistice şi narative ale emisferei drepte joacă un rol-cheie în stadiile iniţiale ale transformării unui lucru nou şi complex, aşa cum sunt comportamentele celorlalţi (sau ale noastre), în valenţa lucrurilor noi, în ceva înţeles pe deplin? Atunci când întâlim ceva nou, generăm fantasme (imagistice, verbale) despre potenţiala sa natură. Aceasta înseamnă că încercăm să determinăm cum ar putea relaţiona noul lucru cu ceva pe care îl stăpânim deja sau, cel puţin, cu alte lucruri pe care nu le stăpânim încă. A spune „această problemă nerezolvată pare a fi ca această problemă pe care nu am rezolvat-o încă“ este un pas pe calea spre descoperirea unei soluţii. A spune „iată cum aceste fenomene (încă esenţial misterioase) par să fie interconectate“ este o intuiţie de acest tip, care precede cunoaşterea detaliată; este capacitatea de a vedea pădurea, dar fără a face încă totuşi diferenţa între tipurile de copaci. Înainte de a stăpâni cu adevărat ceva nou

(ceea ce înseamnă, înainte de a putea limita eficient semnificaţia sa nedeterminată la ceva predictibil, chiar relevant), ne imaginăm ce ar putea fi. Reprezentările noastre imaginative constituie, de fapt, adaptările noastre iniţiale. Fantasmele noastre cuprind o parte din structura pe care o folosim pentru a ne inhiba reacţiile la semnificaţia a priori a necunoscutului (chiar dacă astfel de fantasme facilitează generarea unor informaţii mai detaliate şi concrete). Nu există niciun motiv să presupunem că am fost capabili să înţelegem explicit această capacitate, parţial pentru că ea pare, de fapt, să servească drept condiţie necesară sau axiomatică pentru abilitatea de a înţelege, în mod explicit.

Capacităţile unic specializate ale emisferei drepte par să-i permită acesteia să abstractizeze, din observaţiile repetate asupra comportamentului, imagini ale tiparelor de acţiune pe care jumătatea verbală stângă le poate aranja, cu un fir logic şi detalii din ce în ce mai complexe, în poveşti. O poveste este o hartă a sensului, o „strategie“ pentru reglarea emoţională şi a rezultatului comportamental — o descriere a modului în care trebuie să acţionezi într-o situaţie, pentru a te asigura că situaţia îşi păstrează caracterul motivaţional şi pozitiv (sau, cel puţin, calităţile sale negative sunt reduse în cel mai înalt grad posibil). Povestea pare generată, în stadiile ei iniţiale, de capacitatea de imagerie şi caracteristica de recunoaştere a tiparelor specifice emisferei drepte, care este integral implicată în cogniţia narativă[161] şi în procesele auxiliare sau analoage acestei cogniţii. Emisfera dreaptă are abilitatea de a decodifica aspectele nonverbale şi melodice ale discursului, de a empatiza (sau de a se angaja, în termeni generali, în relaţii interpersonale), precum şi capacitatea de a înţelege imageria, metafora şi analogia.[162] Sistemele „lingvistice“ ale emisferei stângi „finisează“ povestea, adăugându-i logică, ordine temporală adecvată, consecvenţă internă, reprezentare verbală şi posibilitatea de comunicare rapidă, explicită şi abstractă. În acest mod, cunoaşterea explicită a valorii de către om este extinsă prin analizarea propriilor „vise“. Interpretările care „funcţionează“ — adică, acelea care ne îmbunătăţesc capacitatea de a ne regla emoţiile (de a transforma lumea actuală în luma dorită, cu alte cuvinte) — se califică drept valide. În acest mod, verificăm corectitudinea ipotezelor noastre din ce în ce mai abstracte.

Procesul explorării creative — funcţionarea cunoscătorului, să-i spunem aşa, care generează teritoriu explorat — are ca scop aparent o creştere a amplorii repertoriului motor (abilităţi) şi modificarea schemelor figurative. Fiecare dintre aceste două scopuri pare a fi slujit de construirea unei forme specifice de cunoaştere şi depozitarea ei subsecventă în memoria permanentă. Prima formă a

fost descrisă ca a şti cum. Unitatea motorie, însărcinată cu crearea noilor strategii comportamentale atunci când vechile strategii eşuează (atunci când produc rezultate nedorite), dă naştere unor tipare de acţiune alternative, aplicate experimental, pentru a conduce la rezultatul dorit. Instanţierea permanentă a noului comportament, realizată în situaţia în care comportamentul respectiv are succes, poate fi considerată ca dezvoltare a unei noi abilităţi. A şti cum este o abilitate. Al doilea tip de cunoaştere, care este figurativ (o imagine sau un model al unui lucru, mai curând decât lucrul în sine), a fost descris ca a şti că[163] — eu prefer formula a şti ce. Explorarea unei situaţii, a unui eveniment sau lucru nou produc date de intrare senzoriale şi afective noi, în timpul interacţiunii active sau mai puţin implicate a subiectului explorator cu obiectul în chestiune. Aceste noi date de intrare senzoriale reprezintă baza pentru construirea, elaborarea şi actualizarea unui model figurativ permament, dar modificabil cvadridimensional (spaţial şi temporal) al câmpului experienţial şi al manifestărilor sale potenţiale, prezente şi viitoare. Aş propune ca acest model să fie o poveste.

Sistemul hipocampusului — care, aşa cum am văzut, este parte integrantă a reglării anxietăţii — este implicat în mod esenţial în transferul informaţiei de la observarea activităţii curente către memoria permanentă[164] şi oferă baza psihologică (împreună cu structurile corticale superioare) pentru dezvoltarea şi elaborarea acestei reprezentări mnezice. Emisfera dreptă, care este activată de necunoscut şi care poate genera rapid tipare, este cea care furnizează imageria iniţială — conţinuturile fantasmei — pentru poveste. Emisfera stângă este cea care oferă acestor tipare structură şi comunicabilitate (aşa cum face, de exemplu, atunci când interpretează o pictură, un roman, o dramă sau o conversaţie). Hipocampusul observă nepotrivirea; acesta dezinhibă amigdala (probabil nu în mod direct). O astfel de dezinhibiţie „eliberează“ anxietate şi curiozitate, ceea ce duce la explorare. Emisfera dreaptă, în aceste condiţii ale motivaţiei, derivă tipare relevante pentru încapsularea necunoscutului emergent, din informaţiile aflate la dispoziţia sa. O mare parte din aceste informaţii poate fi extrasă din mediul social, precum şi din interacţiunile comportamentale şi strategiile de reprezentare — proprietăţi emergente ale explorării şi comunicării — care sunt „încorporate“ în structura socială. Multe dintre „informaţii“ sunt încă implicite — respectiv, codificate în tipare comportamentale. Ne aflăm încă în sfera lui a cunoaşte cum, înainte ca acesta să fi fost desprins din context şi explicitat ca a cunoaşte ce. Emisfera stângă este din ce în ce mai implicată, pe măsură ce are loc deplasarea „mai sus în ierarhia abstracţiunii“.

Informaţiile de tipul a cunoaşte cum, descrise alternativ ca procedurale,

obişnuite, dispoziţionale sau capabile, şi informaţiile de tipul a cunoaşte ce, descrise alternativ ca declarative, episodice, factuale, autobiografice sau figurative, par diferite din punct de vedere psihologic, în ceea ce priveşte baza lor materială, şi separabile în cursul dezvoltării filo- şi ontogenetice.[165] Cunoaşterea procedurală se dezvoltă mult înaintea cunoaşterii declarative, în procesul evolutiv şi în acela al dezvoltării individuale, şi pare reprezentată într-o formă „inconştientă“, exprimabilă strict în performanţă. Cunoaşterea declarativă, dimpotrivă — cunoaşterea a ce — constituie simultan imaginaţie episodică accesibilă şi comunicabilă conştient (lumea în fantasmă) şi subsumează cunoaşterea semantică (mediată lingvistic) mai recent dezvoltată, a cărei operaţionalizare, în mare parte, permite reprezentarea şi comunicarea abstractă a conţinutului imaginaţiei. Squire şi Zola-Morgan[166] au reprezentat relaţia dintre aceste forme ale memoriei conform schemei din Figura 12: Structura multiplă a memoriei.[167] Baza neuroanatomică a lui a cunoaşte cum rămâne relativ nespecificată. Generarea abilităţii apare parţial ca domeniul unităţii corticale premotorii; „stocarea“ pare să implice cerebelul. Dimpotrivă, a şti ce pare că depinde în existenţa sa de funcţionarea intactă a unităţii senzoriale corticale, în interacţiune cu sistemul hipocampusului.[168] O mare parte din a şti ce, cu toate acestea — descrierea pe care o facem lumii —, este despre a şti cum, ceea ce înseamnă cunoaştere comportamentală, înţelepciune. O mare parte din cunoaşterea noastră descriptivă — cunoaşterea figurativă — este reprezentarea a ceea ce constituie înţelepciunea (fără a fi înţelepciunea în sine). Ne-am dobândit descrierea înţelepciunii privindu-ne cum acţionăm, în interacţiunile noastre sociale, mediate cultural, şi prin reprezentarea acestor acţiuni.

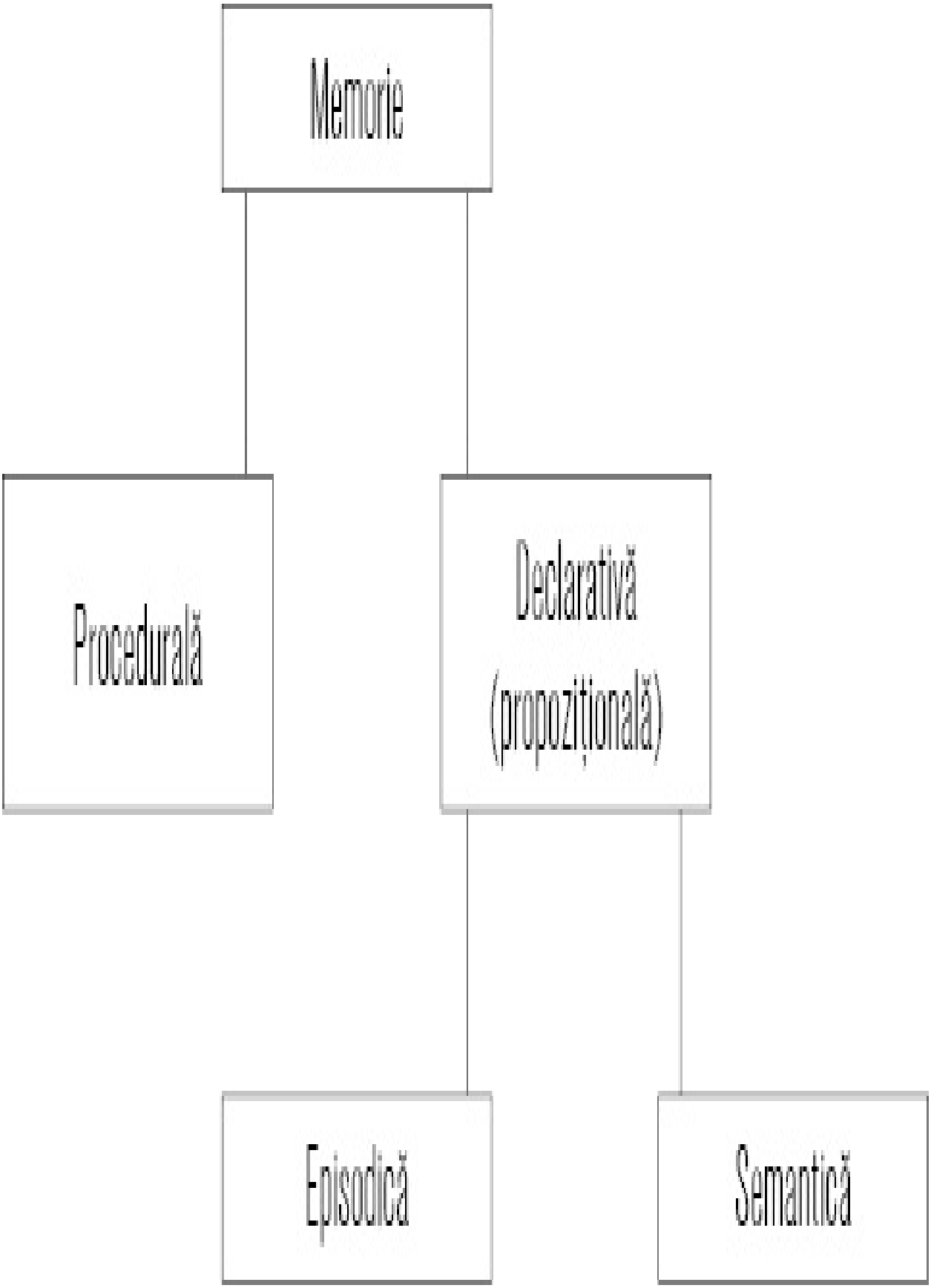

Memorie
Procedurală
Declarativă
(propozițională)
Episodică
Semantică

Figura 12. Structura multiplă a memoriei

Ştim cum, ceea ce înseamnă cum să acţionăm pentru a transforma lumea misterioasă şi permament ameninţătoare a prezentului în ceea ce dorim, mult înainte de a cunoaşte cum ştim cum sau de ce ştim cum. Aceasta înseamnă, de exemplu, că un copil învaţă să se poarte cum se cuvine (presupunând că o face) mult înainte să poată oferi explicaţii abstracte pentru comportamentul său sau descrieri ale acestuia.[169] Un copil poate fi „bun“, fără să fie un filosof moralist. Această idee corespunde concepţiei despre dezvoltarea copilului a psihologului Jean Piaget, conform căreia adaptarea la nivel senzoriomotor are loc înainte de formele mai abstracte de adaptare care caracterizează maturitatea, şi constituie fundamentul acestora. Piaget considera reprezentarea imagistică drept un intermediar între inteligenţa senzoriomotorie şi stadiul (superior sau mai abstract) al „operaţiilor formale“; mai mult, el credea că imitaţia — „punerea în act“ a unui obiect — slujea drept achiziţie preliminară necesară unei astfel de reprezentări imagistice (manifestare în imagine sau cuvânt, nu la nivel comportamental). Din această perspectivă, procesul jocului apare ca o imitaţie de ordin superior sau de o formă mai abstractă. Piaget prezintă două teze principale:

Prima este aceea că, în zona jocului şi imitaţiei, este posibil să urmărim tranziţia de la asimilarea senzoriomotorie şi adaptare la asimilarea mentală şi adaptarea care caracterizează începuturile reprezentării… [A doua este că] diferitele forme de reprezentare interacţionează. Există reprezentare când este imitat un model absent. Există reprezentare în jocul simbolic, în imaginaţie şi chiar în vise; sistemele conceptelor şi relaţiilor logice — atât în formele lor intuitive, cât şi reprezentaţionale — implică reprezentarea.[170]

Piaget era de părere că imitaţia nu poate fi descrisă în termeni de adaptare: „Dacă adaptarea (potrivirea comportamentului) primează asupra asimilării (modificarea schemelor)… activitatea tinde să devină imitaţie.“[171] Aceasta presupune faptul că acel copil care imită întrupează, de fapt, mai multă

informaţie decât „înţelege“ (reprezintă). El continuă: „Reprezentarea… poate fi considerată un tip de imitaţie interiorizată şi, de aceea, o continuare a adaptării.“[172] [În ceea ce priveşte modelul celor trei sisteme de memorie (la care Piaget nu se referă direct, desigur): „Chiar dacă ar exista justificare pentru a conecta diferitele stadii de dezvoltare cu unele niveluri neurologice bine definite, există o anumită continuitate funcţională, fiecare structură pregătindu-se pentru succesorii săi prin folosirea predecesorilor“.[173]]

Ceea ce se poate spune despre copii pare adevărat, mai mult sau mai puţin, din perspectivă filogenetică: culturile noastre (pe care le absorbim când suntem copii, prin procesul imitaţiei) constau în primul rând în tipare de activitate realizate în context social. Culturile sunt pentru adulţi exact ceea ce sunt adulţii pentru copii: nu ştim cum au luat naştere tiparele pe care le punem în scenă (sau conceptele pe care le utilizăm), sau ce „scopuri“ precise (ce „obiective“ pe termen lung) servesc ele. Astfel de tipare sunt de fapt „proprietăţi emergente“ ale interacţiunilor sociale pe termen lung. Mai mult, nu putem descrie cu acurateţe astfel de tipare, în mod abstract (explicit, semantic), nici chiar dacă le duplicăm cu acurateţe (şi inconştient) în comportamentul nostru (şi le putem reprezenta, episodic, în strădaniile noastre literare.) Nu ştim de ce facem ce facem sau, cu alte cuvinte, ce suntem (contrar tuturor teoriilor ideologice). Ne privim pe noi înşine şi ne minunăm; uimirea noastră ia forma poveştii sau, la un nivel fundamental, a mitului. Miturile descriu cunoscutul, teritoriul explorat constituie ceea ce ştim despre a cunoaşte cum, înainte de a putea declara, explicit, ce anume cunoaştem cum. Mitul este, în parte, imaginea acţiunii noastre adaptabile, aşa cum este formulată de imaginaţie, înainte de conţinerea ei explicită în limbajul abstract; mitul este intermediarul între acţiune şi reprezentarea lingvistică abstractă a acelei acţiuni. Mitul este esenţa distilată a poveştilor pe care ni le spunem despre tiparele propriului nostru comportament, aşa cum se joacă ele în lumile sociale şi impersonale ale experienţei. Învăţăm povestea, pe care nu o înţelegem (adică, nu putem să o explicăm), privind. Reprezentăm tiparele de acţiune pe care le întâlnim în acţiune (acesta este ritualul), imagine şi cuvânt: acţionăm, apoi ne reprezentăm comportamentul, încă şi mai abstract, chiar mai explicit, „conştient“.

Trăsăturile centrale ale comportamentului nostru (determinat social) devin astfel elemente-cheie — personaje — în poveştile noastre. Generarea şi rafinarea constantă a acestor poveşti, spuse şi răs-spuse pe parcursul secolelor, ne permit să determinăm cu şi mai mare claritate în ce constă comportamentul adecvat (şi neadecvat), într-un mediu permanent caracterizat de jocul dintre siguranţă şi

imprevizibil. Suntem extrem (şi incontrolabil) de imitativi, copleşitor de sociali şi interminabil de exploratori. Aceste caracterisitici ne permit să generăm şi să comunicăm imagini reprezentate şi, simultan, serveşte ca punct focal al investigării acestor imagini. Capacitatea noastră de acţiune creatoare ne eliberează, constant, de cerinţele mereu în schimbare ale „mediului“. Abilitatea de a reprezenta acţiunea creativă — de a duplica astfel creativitatea observată în propriile noastre acţiuni şi de a reprezenta acea creativitate în detaliu şi esenţă — le permite tuturor să beneficieze de acţiunea creativă a tuturor celorlalţi (cel puţin a tuturor acelora cu care comunicarea poate avea loc). Sociabilitatea noastră asigură faptul că aceste comportamente adaptative sunt structurate având în minte comunitatea socială, cel puţin pe termen lung, şi ne sporeşte şansele de expunere la inteligenţa creatoare. Îi observăm pe alţii acţionând, într-o manieră pe care o găsim admirabilă, şi le duplicăm acţiunile. În acest mod, obţinem abilităţile celorlalţi. Capacitatea de abstractizare ne permite să ducem chiar mai departe talentul nostru pentru imitare: putem învăţa să imităm nu doar comportamentele specific adaptative, ci şi procesele prin care aceste comportamente au fost generate. Asta înseamnă că putem învăţa nu doar abilităţi, ci şi metaabilităţi (putem învăţa să imităm tiparele de comportament care generează noi abilităţi). Încapsularea metaabilităţii într-o poveste este cea care face ca povestea respectivă să fie una extraordinară.

Înclinaţia noastră spre imitaţie, exprimată în comportament, pare să-şi afle pandantul mai abstract în abilitatea de a admira, care este un element permanent, înnăscut sau uşor de dobândit al stării noastre intrapsihice. Această capacitate de uimire, această dorinţă de a copia, serveşte deseori la impulsionarea dezvoltării psihologice şi cognitive. Atitudinea de veneraţie pe care băieţeii o adoptă faţă de eroii lor, de exemplu, constituie expresia exterioară a forţei care îi împinge să personifice (sau chiar să inventeze) deseori calităţi uneori neclar definite ale acestor eroi. Capacitatea de imitare iese la suprafaţă într-un mod mai abstract în tendinţa umană de a acţiona „ca şi cum“[174] — de a se identifica cu un altul —, de a deveni altul în fantasmă (ceea ce înseamnă de a se identifica ritual cu povestea altuia sau de a o adopta inconştient). (Aceasta înseamnă abilitatea de a adopta scopul altcuiva, ca şi când ar fi al tău.)[175] Capacitatea de a acţiona „ca şi cum“ se exprimă în admiraţie (mergând de la simplul respect acordat unui celălalt competent până la venerarea abjectă) şi, încă mai abstract, în posesia ideologică. Nu este nevoie să fie postulat niciun „instinct“ independent, pentru a da socoteală de această abilitate mimetică (deşi unul este posibil să existe): tot ce poate fi necesar este capacitatea de a observa că un altul a atins un scop care este, de asemenea, valoros pentru observator (observaţia oferă motivaţia

necesară) şi abilitatea de a duplica procedurile observate, pentru a duce la o astfel de realizare.

Tendinţa spre imitaţie, exprimată în acţiunea imitativă, susţine expansiunea enormă a competenţei comportamentale[176]; permite ca abilitatea fiecăruia să devină capabilitatea tuturor. Talentul duplicativ are însă limite pronunţate. Comportamentele specifice îşi menţin semnificaţia adaptativă doar în medii particulare, restrânse (doar în graniţele cadrelor de referinţă). În cazul în care contextul se schimbă (oricare ar fi motivele), utilitatea strategiilor destinate situaţiei originale (şi transmise prin imitaţie) poate fi dramatic limitată sau se poate schimba. Înclinaţia spre abstractizarea imitaţiei — care reprezintă, în stadiile iniţiale, talentul pentru interpretare dramatică — depăşeşte restricţiile specifice ale simplei imitaţii, elaborând reproducerea actelor particulare, decupând comportamentul care trebuie copiat din contextul său specific iniţial, stabilindu-i reprezentarea declarativă de prim nivel şi generalizarea. Jocul face loc extinderii permanente a competenţei şi încrederii prin pretindere, cu alte cuvinte, prin acţiune metaforică şi simbolică (adică, utilizarea semantică a reprezentării episodice), precum şi a expansiunii naturale a paletei comportamentale, de la contexte sigure, previzibile şi autodefinite, în exterior, către lumea necunoscută a experienţei. Jocul creează o lume în fantezia „guvernată de reguli“ — în reprezentarea episodică sau imagistică —, în care comportamentul poate fi repetat şi stăpânit, înainte de exprimarea sa în lumea reală, suportând consecinţele lumii reale. Jocul este o altă formă a comportamentului „ca şi cum“, care permite experimentarea naraţiunii ficţionale — pretinse descrieri ale stării dorite a lumii, curente şi viitoare, cu planuri de acţiune ataşate, întocmite pentru a schimba starea prezentă în stare viitoare dorită. A juca (a interpreta) înseamnă să stabileşti sau să transformi în mod ficţional ţeluri „ficţionale“. Astfel de ţeluri ficţionale furnizează valenţe fenomenelor care ar putea, în alte contexte, rămâne lipsite de sens (valenţa care este informativă, fără a fi serioasă). Jocul ne permite să experimentăm mijoace şi scopuri, fără să ne supunem consecinţelor comportamentului „real“ şi să obţinem beneficii emoţionale în cursul procesului. Ţelurile jocului nu sunt reale; cu toate acestea, recompensele stimulante care însoţesc mişcarea către un ţel pretins sunt reale (deşi limitate, ca şi anxietăţile induse de diverse jocuri). Realitatea limitată a unui astfel de afect reprezintă, cel puţin parţial, interesul intrinsec care motivează şi însoţeşte jocul (sau imersiunea în orice activitate dramatică).

Jocul transcende imitaţia prin aceea că este mai puţin legat de context; el face loc abstractizării principiilor esenţiale din situaţiile specifice (admirabile) ale

comportamentului. Jocul permite stabilirea iniţială a unui model mai general a ceea ce constituie un comportament tolerabil (sau ideal). Elaborarea jocului dramatic într-o dramă formală ritualizează, de asemenea, jocul, extrăgându-i elementele-cheie la un nivel superior şi distilează în continuare aspectele interesante din punct de vedere vital ale comportamentului — aspecte reprezentative (fără nicio şansă) pentru acele tipare active exploratorii şi comunicative pe care se bazează cu necesitate orice adaptare. Ritualul teatral reprezintă în mod dramatic consecinţele individuale şi sociale ale tiparelor comportamentale stilizate şi distilate, bazate, în exprimarea lor, pe diferite presupuneri referitoare la valoare şi pe anticiparea rezultatului. Drama formală îmbracă o serie de idei puternice cu personalitate, explorând diferite căi de acţiune direcţionată sau motivată, punând în scenă conflicte, în manieră cathartică, oferind modele ritualice pentru emulare sau respingere. Personae dramatice întrupează înţelepciunea comportamentală a istoriei. Într-un mod analog, dar mai puţin abstract şi ritualizat, comportamentul curent al părinţilor dramatizează pentru copii istoria cumulativă mimetică.

Apariţia naraţiunii care conţine mult mai multă informaţie decât prezintă explicit dematerializează şi mai mult cunoaşterea existentă în tiparele comportamentale. Naraţiunea prezintă reprezentarea semantică a piesei de teatru — oferă reprezentaţii episodice, esenţial abstractizate ale interacţiunii sociale şi eforturilor individuale — şi le permite tiparelor comportamentale conţinute în întregine în reprezentarea lingvistică să se întrupeze în formă dramatică pe scena privată a imaginaţiei individuale. Mare parte din informaţiile derivate dintr-o poveste este deja conţinută în memoria episodică. Cuvintele unei poveşti, într-un anumit sens, s-ar putea spune că acţionează pur şi simplu ca un indiciu de accesare a informaţiilor existente deja în sistemul mnezic (al ascultătorului), deşi poate nu sunt încă transformate într-o formă capabilă fie de comunicare explicită (semantică), fie de modificare a procedurii.[177] [178] Acesta este motivul pentru care Shakespeare poate fi considerat precursorul lui Freud (gândiţi-vă la Hamlet): Shakespeare „ştia“ ceea ce va „descoperi“ mai târziu Freud, dar ştia „mai implicit“, mai imagistic, mai procedural. (Asta nu înseamnă că Shakespeare a fost în vreun fel mai puţin genial, ci doar că nivelul său de abstractizare a fost diferit). Până la urmă, ideile vin de undeva; ele nu apar, spontan, din vid. Fiecare teorie psihologică complexă are o lungă perioadă de dezvoltare istorică (dezvoltare care s-ar putea să nu fie legată în mod evident de momentul concret al apariţiei teoriei).

Interpretarea motivului care stă la baza consecinţelor dramatice, înfăţişat în

naraţiune — în general, lăsat în seama imaginaţiei audienţei —, constituie analiza moralei poveştii. Transmiterea acelei morale — o regulă de comportament sau reprezentare — este scopul naraţiunii, aşa cum fascinaţia, captarea involuntară a interesului, reprezintă metoda (predeterminată biologic). Odată cu dezvoltarea poveştii, simpla descriere a tiparelor comportamentale/reprezentaţionale esenţiale (şi, de aceea, convingătoare) devine capabilă să promoveze imitaţia activă. În acest punct, sistemul semantic, activând imagini în memoria episodică, pregăteşte scena pentru modificarea procedurii. Aceasta înseamnă stabilirea unei „bucle de feedback“, unde informaţiile pot să urce şi să coboare la diferite „niveluri ale conştiinţei“ — mediul social fiind intermediarul necesar —, transformându-se şi expandându-se pe măsură ce se mişcă. Dezvoltarea naraţiunii înseamnă abstractizarea verbală a cunoaşterii dematerializate în memoria episodică şi întrupate în comportament. Înseamnă abilitatea de a disemina această cunoaştere amplu şi rapid, în cadrul unei populaţii comunicante, cu o cheltuială minimă de timp şi energie. În sfârşit, înseamnă păstrarea intactă a unei astfel de cunoaşteri, într-un mod simplu şi precis, pentru generaţiile care vor veni. Descrierea narativă a tiparelor comportamentului arhetipal şi cea a schemelor reprezentaţionale — mitul — apar ca o precondiţie esenţială pentru construcţia socială şi reglarea subsecventă a ipotezei, acţiunii şi dorinţei individuale civilizate şi complexe.

Doar după ce înţelepciunea comportamentală (procedurală) a fost „reprezentată“ în memoria episodică şi înfăţişată în dramă şi naraţiune, ea a devenit accesibilă formulării verbale „conştiente“ şi potenţialei modificări în abstracţiune. Cunoaşterea procedurală nu este reprezentaţională, în forma ei de bază. Informaţia de tipul „a şti cum“, generată în cursul activităţii exploratorii, poate fi, cu toate acestea, transferată de la individ la individ, în comunitatea socială, prin intermediul imitaţiei. Piaget remarcă, de exemplu, că mai întâi copiii acţionează asupra obiectelor şi le determină „proprietăţile“ în concordanţă cu acţiunile, apoi, aproape imediat, se imită pe ei înşişi, transformându-şi propriile acţiuni iniţial spontane în ceva care trebuie reprezentat şi ritualizat.[179] Acelaşi proces apare în interacţiunea interpersonală, acolo unde acţiunea celeilalte persoane devine rapid ceva de imitat şi ritualizat (şi apoi, abstractizat şi codificat mai departe). Un rit împărtăşit, în care comportamentul fiecăruia este modificat de comportamentul celuilalt, poate de aceea să apară în absenţa „conştientizării“ structurii ritualului; cu toate acestea, odată stabilit ritualul social, structura sa poate fi rapid descrisă şi codificată (presupunând o capacitate cognitivă şi un nivel de maturizare suficiente). Acest proces poate fi observat în realitate în timpul construirii spontane (şi apoi a codificării) jocurilor copiilor.[180]

Organizarea unor astfel de „jocuri“ — şi elaborarea lor, prin comunicare repetată — constituie baza pentru construirea culturii înseşi.

Comportamentul este limitat, apoi abstractizat în joc, formalizat în dramă şi poveste, cristalizat în mit şi codificat în religie şi abia apoi criticat în filosofie şi înzestrat, post-hoc, cu ranforsări raţionale. Unele idei filosofice explicite referitoare la bazele şi natura comportamentului etic, formulate într-o manieră comprehensibilă verbal, nu au fost formulate prin efort raţional. Încadrarea lor ca atare este (în mod clar) o încercare secundară, aşa cum a recunoscut Nietzsche:

Lucrul pe care filosofii îl numeau „punerea bazelor moralei“ şi pe care îl pretindeau de la ei înşişi nu era, în adevărata sa lumină, decât o formă savantă a bunei-credinţe în morala dominantă, un nou mijloc de a o exprima.[181]

Filosofia (morală) explicită ia naştere din miturile culturii, înrădăcinate în procedură, făcute să fie din ce în ce mai abstracte şi mai episodice prin acţiune ritualică şi observarea acelei acţiuni. Procesul de abstractizare accentuată i-a permis „sistemului“ a cunoaşte ce să genereze o reprezentare, în imaginaţie, a „predicatelor implicite“ ale comportamentului guvernat de „sistemul“ a cunoaşte cum. Generarea unor asemenea informaţii era necesară pentru a asigura simultan o predicţie precisă a comportamentului altora (şi a celui propriu) şi pentru a programa un comportament social previzibil prin schimb de informaţii (procedurale) morale şi separate. În continuare, Nietzsche afirmă:

Diferitele concepte filosofice nu sunt defel arbitrare, ele nu se dezvoltă fiecare pentru sine, ci în relaţie şi rudenie unele faţă de celelalte. Oricât de bruscă şi capricioasă ar fi apariţia lor în istoria gândirii, ele nu fac mai puţin parte din acelaşi sistem, în chip de reprezentanţi totali ai faunei unui continent. Această afirmaţie nu este dovedită la urma urmei de siguranţa cu care cei mai diverşi filosofi vin rând pe rând să-şi ocupe locul în interiorul unei anumite scheme de bază a filosofiilor posibile. O magie invizibilă îi obligă să parcurgă fără încetare unul şi acelaşi circuit: oricât de independenţi s-ar crede ei unii faţă de alţii prin vrerea lor critică sau sistematică, ceva din ei îi conduce, ceva îi împinge să se perinde unul după celălalt, într-o anumită ordine, ordine sistematică ce este aceea

a conceptelor şi înrudirii lor. De fapt, gândirea lor este mai puţin o descoperire, ci mai degrabă o recunoaştere, o aducere-aminte, o reîntoarcere la o îndepărtată şi străveche reşedinţă a sufletului din care au luat naştere odinioară aceste concepte: din acest punct de vedere, activitatea filosofică este un fel de atavism de cel mai înalt grad.[182]

Sistemul „a cunoaşte cum“, declarativ (episodic şi semantic), a dezvoltat o descriere a activităţii de cunoaştere prin intermediul unui proces lung şi complex de abstractizare. Acţiunea şi imitarea acţiunii precedă din punctul de vedere al dezvoltării descrierea explicită sau descoperirea regulilor care guvernează acţiunea. Adaptarea prin joc şi dramatizare a precedat dezvoltarea gândirii lingvistice şi a constituit baza pe care aceasta a luat naştere. Fiecare „stadiu“ de dezvoltare — acţiune, imitaţie, joc, ritual, dramă, naraţiune, mit, religie, filosofie, raţionalitate — oferă o reprezentare din ce în ce mai abstractizată, generalizată şi detaliată a înţelepciunii comportamentale încorporate, manifestate în stadiul anterior. Introducerea reprezentării semantice pe tărâmul comportamentului uman a permis continuarea şi extinderea tot mai accentuată a procesului cognitiv care îşi are originea în acţiune, imitaţie, joc şi dramă. Limbajul a transformat drama în naraţiune mitică, naraţiunea în religie formală, iar religia în filosofie critică, susţinând expansiunea exponenţială a abilităţii adaptative. Să luăm aminte din nou la cuvintele lui Nietzsche:

Am descoperit încetul cu încetul că orice mare filosofie de până acum a fost confesiunea autorului ei, constituind un fel de memorii neintenţionate sau neobservate; am remarcat, de asemenea, că, în orice filosofie, intenţiile morale (sau imorale) formau adevăratul germene din care, de fiecare dată, lua naştere întreaga plantă.[183]

Sistemul procedural furnizează (constituie?) memoria pentru comportament. Această memorie include reprezentarea imitativă a comportamentelor, generată spontan în cursul acţiunii individuale creative, ale cărei origini exacte s-au pierdut în negura istoriei, dar care a fost integrată într-un tipar comportamental consecvent, de-a lungul timpului (integrat în caracterul determinat cultural).

Integrarea înseamnă echilibrul activ dintre solicitările motivaţionale subiective antagonice şi contextul mediului social, înseamnă internalizarea exprimării comportamentale, reglate social, a dorinţei subiective. Internalizarea de acest tip reprezintă construirea unei ierarhii a valorii (dominaţiei); înseamnă determinarea proprietăţii contextuale relative (moralităţii) a tiparelor imitate sau altfel încorporate ale acţiunii. O atare construcţie „precede“ inevitabil reprezentarea episodică sau semantică a bazei construcţiei, deşi o astfel de reprezentare de ordinul al doilea, odată stabilită, devine capabilă (indirect) de modificarea procedurii în sine (întrucât ceea ce este imaginat poate fi apoi pus în act). Aceasta este bucla care hrăneşte dezvoltarea „conştiinţei“ explicite: procedura este stabilită, apoi reprezentată, ulterior modificată în abstractizare, iar în cele din urmă, practicată; procedura se schimbă, ca o consecinţă a modificării abstractizate şi practicate; această schimbare, la rândul ei, produce o modificare în reprezentarea ei şi aşa mai departe, de la individ la individ, de la o generaţie la alta. Acest proces poate apărea „extern“, ca o consecinţă a interacţiunii sociale, sau „intern“, ca o consecinţă a activităţii exploratorii abstracte, mediate de imagine şi cuvânt („gândire“). Această buclă interactivă şi presupusa ei relaţie cu structurile memoriei/cogniţiei subiacente sunt reprezentate schematic în Figura 13: Abstractizarea înţelepciunii şi relaţia acestei abstractizări cu memoria. (Sunt indicate doar câteva interacţiuni între „stadiile“ cunoaşterii, de dragul simplităţii schematice.)

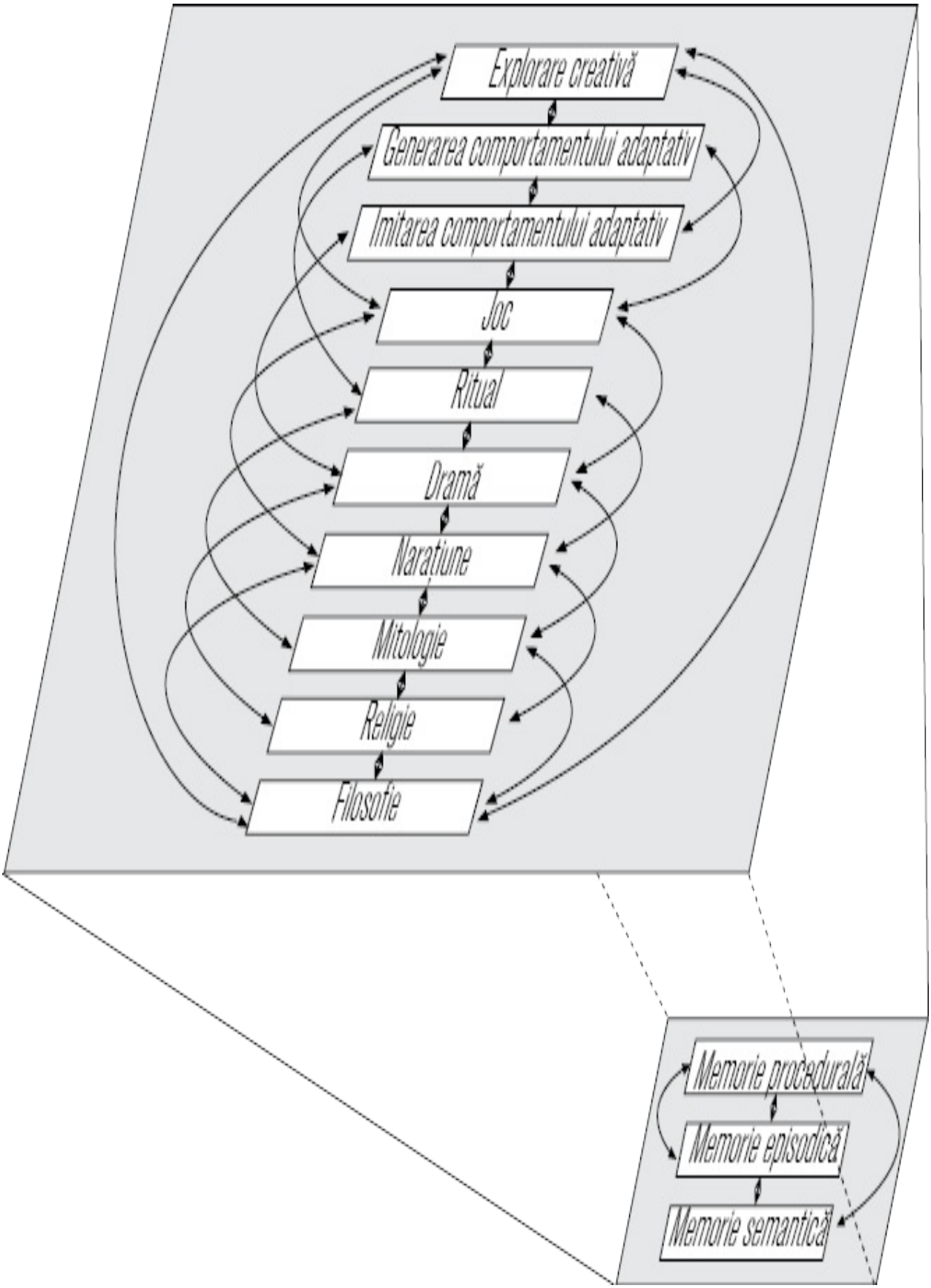

Explorare creativă
Generarea comportamentului adaptativ
Imitarea comportamentului adaptativ
Joc
Ritual
Dramă
Narațiune
Mitologie
Religie
Filosofie
Memorie procedurală
Memorie episodică
Memorie semantică

Figura 13. Abstractizarea înţelepciunii şi relaţia acestei abstractizări cu memoria

Cunoaşterea comportamentală este generată în cursul procesului explorării creative. Consecinţele unei astfel de explorări — generarea tiparelor comportamentelor adaptative — sunt imitate şi reprezentate mai abstract. Jocul permite generalizarea cunoaşterii imitate şi integrarea comportamentelor adunate din mai multe surse (un „lucru bine de făcut“ poate fi în conflict, într-o anumită situaţie, cu altul; de aceea „lucrurile bine de făcut“ trebuie să fie clasificate în funcţie de valoarea lor în context, importanţă sau predominanţă). Fiecare stadiu de abstractizare ulterior le modifică pe toate celelalte, aşa cum abilitatea noastră de a vorbi, de exemplu, ne-a extins capacitatea de a ne juca. Pe măsură ce procesul de abstractizare continuă şi informaţia vitală pentru supravieţuire este reprezentată mai simplu şi mai eficient, ceea ce este reprezentat se transformă din particularităţile oricărei acţiuni adaptative, în tiparele mai generale şi larg adecvate ale adaptării — acelea ale explorării creative în sine. Cu alte cuvinte: actele individuale de întâlnire voluntară şi plină de succes cu necunoscutul pot fi imitate la scară largă; pot suscita imitaţie spontană. Însă există unele trăsături esenţiale („prototipice“[184]) care caracterizează toate aceste acte. Odată cu intensificarea abstractizării şi a amplorii reprezentării, caracteristicile generale ajung să domine trăsăturile particulare. Aşa cum observă Eliade,[185] culturile tradiţionale (adică, acelea care nu cunosc scrisul) au o memorie istorică de doar câteva generaţii, adică amintirile cele mai vechi sunt de vârsta celui mai bătrân individ. Evenimentele care au avut loc anterior sunt reduse la ceva asemănător cu perioada pe care australienii aborigeni o numesc „timpul somnului“[186], perioada „transistorică“ în care giganţii ancestrali mergeau pe Pământ şi stabileau tiparele comportamentale, acestea cuprinzând inclusiv modul de fiinţare prezent. Această reducere, „mitologizarea“ istoriei, este foarte utilă din perspectiva depozitării eficiente. Învăţăm să imităm (şi să ne aminim) nu eroii individuali, figurile istorice „obiective“ ale trecutului, ci ceea ce reprezentau aceşti eroi: tiparul de acţiune care i-a transformat în eroi. Acel tipar este actul de întâlnire voluntară şi plină de succes cu necunoscutul, generarea de înţelepciune prin explorare. (Nu încerc să sugerez nici că sistemele de memorie semantică sau episodică pot modifica direct procedura; este mai mult vorba despre faptul că

operaţiunile sistemelor semantice/episodice modifică lumea, iar lumea modifică procedura. Efectul limbajului şi cel al imaginii asupra comportamentului sunt în general secundare — mediate de căte mediu —, dar nu mai puţin profunde, din această cauză.

Faptul că numeroasele „poveşti“ pe care le trăim pot fi codificate şi transmise la diferite niveluri de „abstractizare“ — de la cel pur motor şi procedural (transmis prin imitaţie) până la cel pur semantic (transmis prin mediul filosofiei etice, să spunem) — face ca înţelegerea structurii lor şi relaţiile dintre ele să fie dificile conceptual. Această dificultate provine din faptul că diferite poveşti au „rezoluţii“ spaţio-temporale diferite, adică, putem fi guvernaţi la un moment dat de consideraţii simple, valabile pe termen scurt, iar într-un alt moment, de consideraţii mai complexe, valabile pe termen lung. Un bărbat căsătorit se poate gândi, de exemplu: „Soţia prietenului meu mi se pare deosebit de atrăgătoare; mi-ar plăcea să fac dragoste cu ea“ — evaluând acest lucru în mod individual, pozitiv — şi apoi, imediat, se corectează: „Soţia prietenului meu flirtează prea mult. Nu-i văd bine pe niciunul dintre ei. După cum se poartă, precis o să dea de belea“. Poate că ambele puncte de vedere sunt valide. Cu siguranţă, nu este neobişnuit ca acelaşi stimul să deţină două valenţe concurente. În caz contrar, aşa cum am mai spus, nu ar trebui niciodată să gândim.

Orice fenomen aprehensibil are o multitudine de utilizări şi semnificaţii potenţiale. Acesta este motivul pentru care e posibil ca fiecare dintre noi să fim copleşiţi de posibilităţi. Tot ce pare foarte simplu, cum ar fi o foaie de hârtie, nu este simplu deloc, cu excepţia situaţiei în care determinanţii contextuali impliciţi o fac să pară astfel. Wittgenstein întreabă:

Arată către o bucată de hârtie! — Şi acum arată către forma ei — acum către culoarea ei — acum către numărul ei (aceasta sună ciudat)! — Cum ai făcut-o? — Vei spune că „ai avut în vedere“ de fiecare dată ceva diferit, atunci când ai arătat spre ceva. Şi, când întreb cum se întâmplă asta, vei spune că ţi-ai concentrat atenţia asupra culorii, formei etc. Acum eu întreb însă din nou: cum se întâmplă asta?[187]

Un cuţit de bucătărie, de exemplu: este ceva cu care tai legumele pentru cină?

Ceva ce poţi folosi pentru a crea o compoziţie într-o natură moartă? Un obiect folosit în jocul de aruncat la ţintă? O şurubelniţă, pentru a repara un raft? O armă a crimei? În primele patru cazuri, el „deţine“ o valenţă pozitivă. În ultimul caz, valenţa este negativă, doar dacă nu cumva treci printr-o criză de furie. În ce mod este multiplicitatea sa esenţial funcţională şi afectivă redusă la ceva singular şi, de acea, util? Nu poţi să repari raftul şi să pregăteşti cina în acelaşi timp şi în acelaşi loc. Este posibil ca totuşi să fie nevoie să le faci pe amândouă, la un moment dat, iar aceasta înseamnă că trebuie să păstrezi diferitele utilizări şi valenţe ca posibilităţi. Aceasta înseamnă că trebuie (1) să decizi asupra unei anumite direcţii şi să le elimini pe toate celelalte, însă totuşi (2) să le păstrezi pe celelalte pentru o cercetare ulterioară, pentru a te asigura că seria de acţiuni posibile rămâne cât se poate de vastă.

Cum poate fi ameliorată această competiţie permanentă? Cum poate fi considerat procesul de ameliorare, în ceea ce priveşte faptul suplimentar al întrupării la mai multe niveluri şi al abstractizării poveştilor, care creează complicaţii suplimentare? Până acum am considerat „scopurile“ şi „mijloacele“ unui anumit cadru de referinţă (poveste) drept fenomene diferite calitativ, evocând o dilemă care afectează etica, în calitate de domeniu de cercetare. Scopul sau ţinta unei anumite secvenţe planificate de comportament constituie o imagine a viitorului dorit, care serveşte drept punct de contrast pentru prezentul insuportabil. Mijloacele prin care acest scop poate fi atins includ paşii comportamentali curenţi, ce pot fi realizaţi în urmărirea unei astfel de schimbări dezirabile. Aceasta pare o perspectivă cât se poate de rezonabilă prin faptul că, în orice moment, mijloacele pot fi distinse în mod util de scopuri. Încotro ne îndreptăm este, în mod evident, diferit faţă de cum vom ajunge acolo. Această utilitate conceptuală este doar provizorie totuşi, iar realitatea diferenţei „mijloace/scop“ ascunde, în fapt, o descriere mai detaliată şi completă. Mijloacele şi scopurile nu sunt diferite calitativ în niciun sens definitiv şi pot fi transformate unele în altele în orice moment. O astfel de transformare apare, de fapt, oricând ia naştere o problemă: oricând se manifestă necunoscutul, în cursul comportamentului nostru curent. În acest mod, ne schimbăm rezoluţia spaţiotemporală (schimbăm „hotărârea“ sau „cadrele de referinţă“), pentru a ne reevalua acţiunile şi reconsidera proprietatea asupra dorinţelor.

Poveştile noastre — cadrele noastre de referinţă — par a avea o structură „imbricată“ sau ierarhică. În orice moment, atenţia noastră ocupă doar un singur nivel al acelei structuri. Această capacitate limitată de atenţie ne conferă abilitatea de a face judecăţi provizorii, dar necesare despre valenţa şi utilitatea

fenomenelor. Cu toate acestea, putem şi să schimbăm nivelurile de abstractizare — putem să ne concentrăm atenţia, în mod voluntar, dacă este necesar, asupra poveştilor care schiţează zone mai vaste sau mai restrânse de spaţiu-timp (scuzaţi-mi referinţa einsteiniană, dar este, de fapt, potrivită în acest caz, întrucât poveştile noastre au atât o durată, cât şi o idee). „Dacă este necesar“ înseamnă în funcţie de statutul operaţiunii noastre curente. De exemplu, să spunem că eşti în bucătărie şi vrei să citeşti o carte în birou. O imagine cu tine citind o carte, în fotoliul favorit, ocupă polul „scopurilor“ sau al „viitorului dorit“ din povestea operaţională curentă (în contrast cu realitatea prezentului, în care citeşti prea puţin). Această „poveste“ ar putea avea o durată imaginată de zece minute, să zicem; în plus, ea „ocupă“ un univers definit prin prezenţa câtorva „obiecte“ (o veioză, un fotoliu, podeaua pe care trebuie să păşeşti ca să ajungi la fotoliul tău, cartea în sine, ochelarii de citit) şi spaţiul limitat pe care îl ocupă ele. Ajungi la fotoliu. Cartea este la îndemână. Te întinzi să aprinzi veioza şi „poc!“, becul se arde. Necunoscutul — neaşteptatul, în acest context — tocmai s-a manifestat. Schimbi „hotărârea“. Acum scopul tău, în continuare „imbricat“ în povestea „cartea de citit“, devine „repară veioza“. Îţi ajustezi planurile, găseşti un bec nou şi îl înşurubezi. Poc! Se arde din nou. De data aceasta, miroase a cablu electric ars. Asta devine îngrijorător. Cartea este acum uitată — irelevantă, având în vedere starea curentă a lucrurilor. Este, oare, ceva în neregulă cu lampa (şi, de aceea, la un nivel uşor mai general, cu toate planurile viitoare care depind de lampa aceea?) Explorezi. Lampa nu miroase. De vină e priza din perete. Plăcuţa care acoperă priza este fierbinte. Ce înseamnă asta? Îţi muţi teama cu câteva niveluri de rezoluţie spaţiotemporală mai sus. Poate că este ceva în neregulă cu toată instalaţia casei! Ai uitat de lampă. A te asigura că nu îţi arde casa a căpătat brusc prioritate. Cum apare această mutare a atenţiei?

Figura 14: Transformarea conceptuală a relaţiei mijloace–scopuri din statică în dinamică prezintă o schemă tripartită, realizată pentru a ne duce din starea în care conceptualizăm mijloacele şi scopurile ca fiind

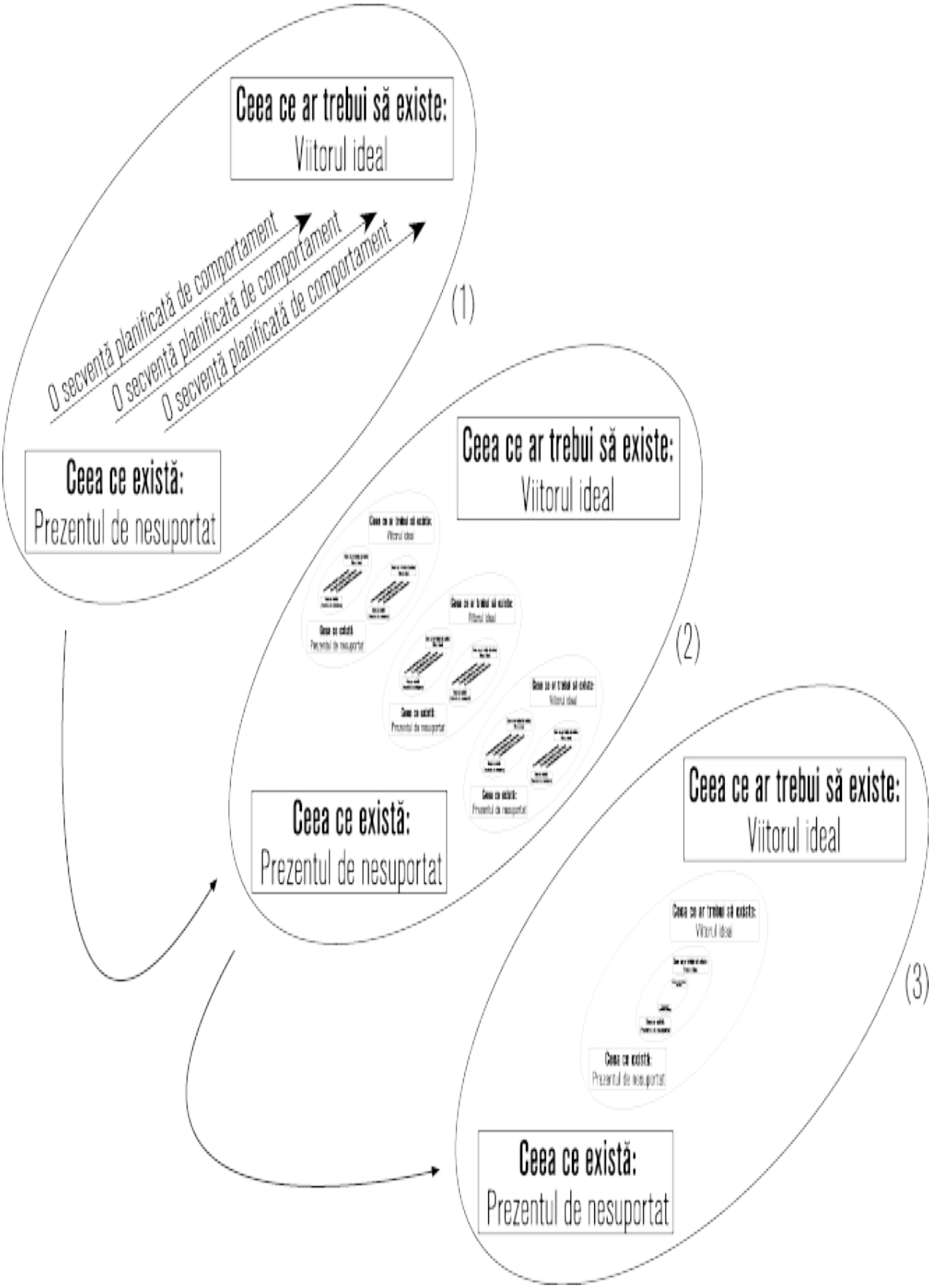

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
O secvență planificată de comportament
O secvență planificată de comportament
O secvență planificată de comportament
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
(1)
Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
(2)
Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
(3)

Figura 14. Transformarea conceptuală a relaţiei mijloace–scopuri din statică în dinamică

diferite în starea în care le vedem ca elemente izomorfice, având doar provizoriu un anumit statut diferit. Subdiagrama (1) este familară şi reprezintă povestea „normală“, compusă din starea prezentă, starea viitoare dorită şi trei mijloace diferite care ar putea fi utilizate pentru a transforma starea prezentă în stare dorită. Această subdiagramă se bazează pe prezumţia că pot fi folosite multe metode pentru a ajunge din punctul „a“ în punctul „b“; în realitate totuşi doar câte un singur mijloc („cel mai eficient“ sau dezirabil în alt mod) va fi folosit pe rând. (Până la urmă, avem doar un sistem de output motor şi, de aceea oare, doar o „conştiinţă“?) Subdiagrama (2) este o versiune transformată a lui (1), demonstrând că „planurile“ lui (1) pot fi mai bine conceptualizate ca „poveşti“ în sine — demonstrând că o poveste „mare“ (una care ocupă un amplu domeniu spaţiotemporal) este, de fapt, compusă din „mici“ poveşti imbricate una într-alta. Subdiagrama (2) se bazează încă pe presupunerea că mai multe poveşti mai mici pot fi utilizate ca mijloace pentru un scop mai mare. Dacă firma ta are probleme, este posibil să concediezi jumătate din angajaţi, să-ţi diversifici producţia cu o nouă gamă sau să reduci salariile managementului superior. Fiecare dintre aceste abordări, toate având acelaşi scop, este clar diferită (şi complexă) în structura ei internă. Poţi face mai mult decât un singur lucru, dar, dacă două dintre aceste lucruri se află în conflict, unul din ele va trebui să i se subordoneze celuilalt. Planurilor (şi scopurilor) li se acordă importanţă comparativă, iar ele sunt organizate în consecinţă. Această stare de lucruri, în care importanţa relativă a planurilor (potenţial rivale) a fost fixată, este reprezentată în subdiagrama (3), care va rămâne reprezentarea noastră favorită.[188]

În orice loc şi la orice moment dat, luăm în considerare doar un număr fix de „variabile“ ca mijloace şi scopuri. Acest lucru este absolut necesar, întrucât acţiunea cere în aceeaşi măsură excluderea (sau poate chiar mai mult), pe cât cere includerea.[189] Cu toate acestea, lucrurile pe care le considerăm „variabile relevante“ (precum şi statutul lor ca relevante sau nu) trebuie să fie capabile de variaţie. Trebuie să decidem, menţinându-ne însă capacitatea de a ne schimba deciziile. Cortexul nostru frontal — esenţial pentru acţiunea direcţionată spre un scop[190] — pare că ne permite această libertate: face acest lucru prin

„secvenţializarea temporală“ a evenimentelor şi acţiunilor,[191] luând în considerare informaţiile contextuale şi utilizându-le pentru a controla comportamentul[192] şi a schimba atitudinea.[193] Ipoteza mea este că el realizează aceste operaţii multiple, luând în considerare un lucru, apoi altul, ca „recompensă de tip consumerist“ operaţională în prezent, ca scop căruia i se dedică respectivul comportament, ca „viitor dorit“ ce urmează să fie evaluat şi comparat cu „prezentul insuportabil“, sub forma experienţei emergente. Figura 14, subdiagrama (3), prezintă o structură multinivelată, imbricată, compusă din scopuri interdependente şi planuri care cuprind „povestea vieţii“. Această conceptualizare ajută la explicarea ideii „unui pas făcut pe cale“ (scara spre rai, metaforic vorbind).[194]

Fiecare pas — fiecare subpoveste — are aceeaşi structură (dar nu acelaşi conţinut) ca toate poveştile „de deasupra“ şi „de dedesubt“. Prin acesta putem anticipa că toate elementele unei poveşti „bune“ vor oglindi, într-o manieră profundă, toate celelalte elemente: că o poveste, ca şi lumea însăşi, poate fi citită (şi citită corect) la niveluri informative multiple şi multiplicate de analiză, care le conferă poveştilor calitatea polisemantică. Acesta este motivul pentru care Frye poate afirma:

Una dintre experienţele cele mai comune ale lecturii este sensul viitoarelor descoperiri care se formează în cadrul aceleiaşi structuri a cuvintelor. Sentimentul este că „mai sunt multe de scos de aici“; sau, am putea spune despre un pasaj pe care îl admirăm în mod deosebit că, de câte ori citim acel pasaj, găsim ceva nou în el.[195]

Un fenomen care constituie un scop la un anumit nivel poate fi considerat o recompensă stimulentă la următorul, din moment ce atingerea scopurilor subsidiare reprezintă o condiţie preliminară pentru atingerea scopurilor de un nivel superior (aceasta implică faptul că majoritatea recompenselor de tip consumerist vor avea simultan şi un aspect stimulant). Operaţiile cognitive dependente de cortexul prefrontal intact se pot muta mai sus şi mai jos pe aceste niveluri, ca să ne exprimăm astfel, fixându-se asupra unuia şi permiţând o acţiune hotărâtă, atunci când aceasta este considerată cea mai potrivită (făcându-le pe celelalte să fie implicite în locul şi momentul specifice), reorganizând şi

reconstituind nivelurile şi stadiile lor respective, atunci când devine necesar.
Figura 15: O revoluţie limitată aruncă o rază de lumină asupra acestui proces şi, simultan, asupra şaradei noutăţii relative. Cum poate fi un lucru radical nou, oarecum nou, oarecum familiar sau complet familiar? Răspunsul simplu este următorul: un fenomen dat (un „lucru“ sau o „situaţie“) poate avea utilitate şi/sau sens transformat la un anumit nivel de analiză, dar nu la altul. Aceasta înseamnă că noutatea poate fi „limitată“; acest ceva poate fi nou într-o anumită manieră, dar să rămână familiar în alta. Nivelul superior „familiar“ furnizează „ziduri“ de siguranţă. Aceste ziduri înconjoară un teritoriu limitat, în care poate apărea o schimbare necesară, fără frica unei catastrofe.

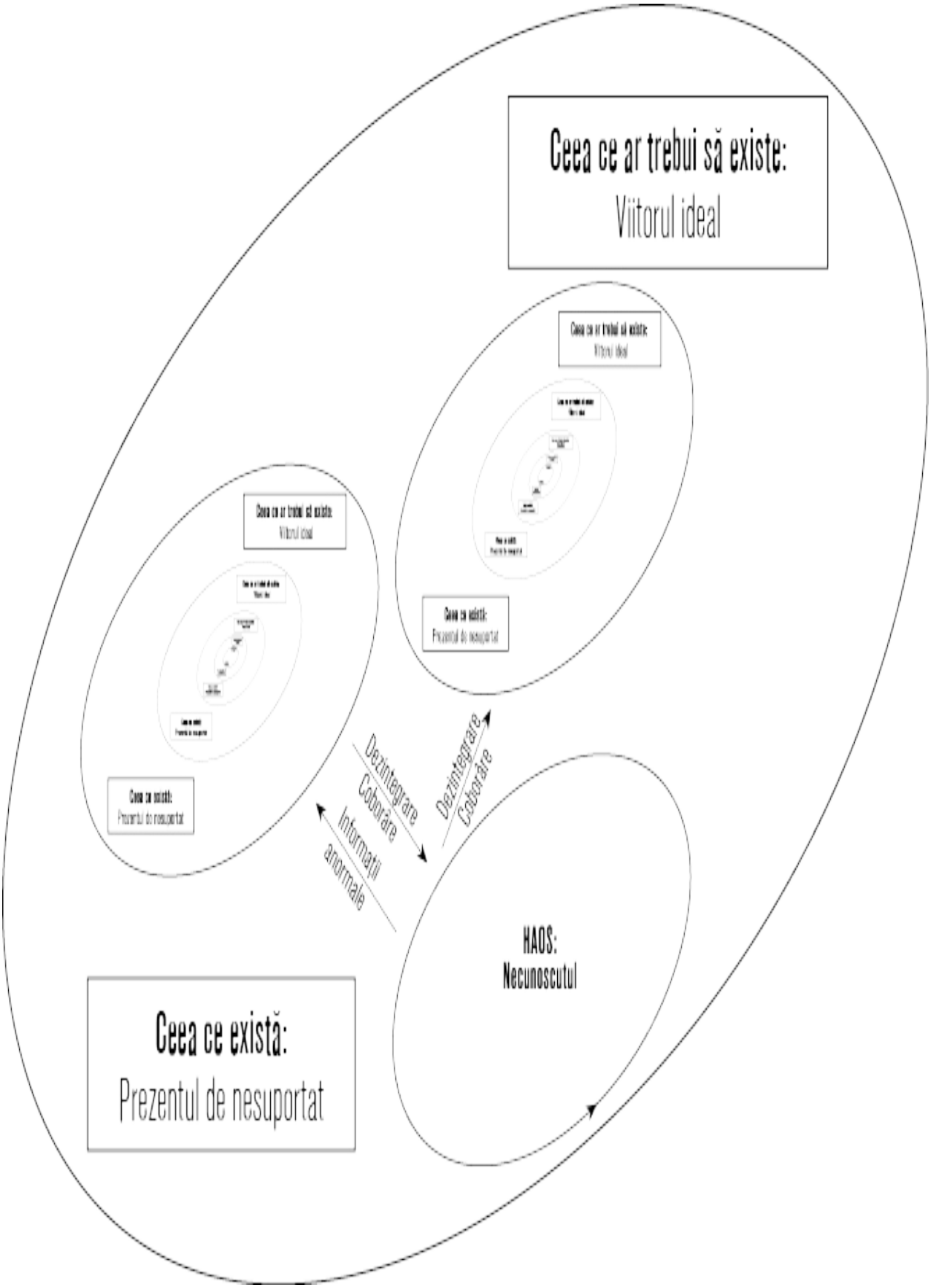

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Dezintegrare
Coborâre
Informații
anormale
Dezintegrare
Coborâre
HAOS:
Necunoscutul
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat

Figura 15. Revoluţie limitată

Iată o „poveste“ exemplară: Sunt absolvent de facultate. Vreau să mă fac doctor. Nu sunt foarte sigur de ce, însă această întrebare nu a devenit niciodată relevantă (adică dorinţa mea este o presupunere implicită, o axiomă a comportamentului meu). M-am descurcat foarte bine la liceu. Am avut note bune la universitate, ca student în anii preparatori. Am dat testul MCAT (Medical College Admission Test — Testul de Admitere la Colegiul Medical). Am picat cu notă mică. Mi-am dat seama brusc şi pe neaşteptate că nu o să devin doctor. Zidurile s-au prăbuşit. Emoţiile, care fuseseră ţinute sub control de către valenţele determinate pe care povestea mea în plină desfăşurare le-a dat fenomenelor experienţiale, (re)apar acum cu agresivitate — în haos. Sunt o epavă deprimată şi anxioasă. După ce îmi revin, îmi reevaluez viaţa. Sunt disciplinat şi am abilităţi academice bune. Îmi place la universitate; îmi place să lucrez cu oamenii. Multe dintre predicatele poveştii despre doctor sunt încă intacte şi nu au nevoie de modificări. Este momentul deci să avansez în ierarhie — poate, pentru prima dată! Nu punem sub semnul întrebării o poveste, dacă funcţionează! Dacă produce rezultatele dorite, este corectă! De ce voiam să mă fac doctor? Pentru siguranţa materială. Pentru că asta se aştepta de la mine (din motive dictate de tradiţie — tatăl meu era doctor). Din motive ce ţin de statut. Pentru că puteam să alin suferinţa altora şi să fiu un om bun. Deci — organizare ierarhică [asta mă face să cred (sau chiar se crede în general) că]: (1) vreau să ajut oamenii; (2) am nevoie de o oarecare siguranţă materială; (3) mi-ar plăcea să rămân în domeniul medical; (4) poate că statutul nu este chiar aşa de important cum am crezut (şi poate fi, de aceea, „sacrificat“ pentru a potoli zeii furioşi şi a restaura ordinea în cosmos). Voi deveni tehnician medical sau chiar asistent. Pot să fiu „un om bun“, chiar dacă nu sunt doctor, şi poate că ăsta este lucrul cel mai important. Reorganizare terminată. Utilitatea fenomenului experienţial, restabilită. Integritatea şi stabilitatea emoţională, realizate. Ce bine că n-am făcut niciun gest impulsiv!

Este interesant şi instructiv să iei în considerare reprezentările orientale ale realităţii (adică, ale „cosmosului“) în lumina acestei conceptualizări. Realitatea este făcută din reprezentări imbricate, care conferă formă determinată obiectelor (ca agenţi) şi valenţei acestor obiecte. Fiecare interpretare totuşi este supusă transformării la orice nivel. Această transformare constantă (şi necesară),

corelată cu realitatea unei stabilităţi cel puţin tranzitorii (şi necesare), alcătuieşte „lumea“. Mircea Eliade descrie versiunea indiană a doctrinei „eternei întoarceri“ — natura ciclică, infinit imbricată a „universului“ (conceput ca totalitatea experienţei, şi nu ca „realitate obiectivă“):

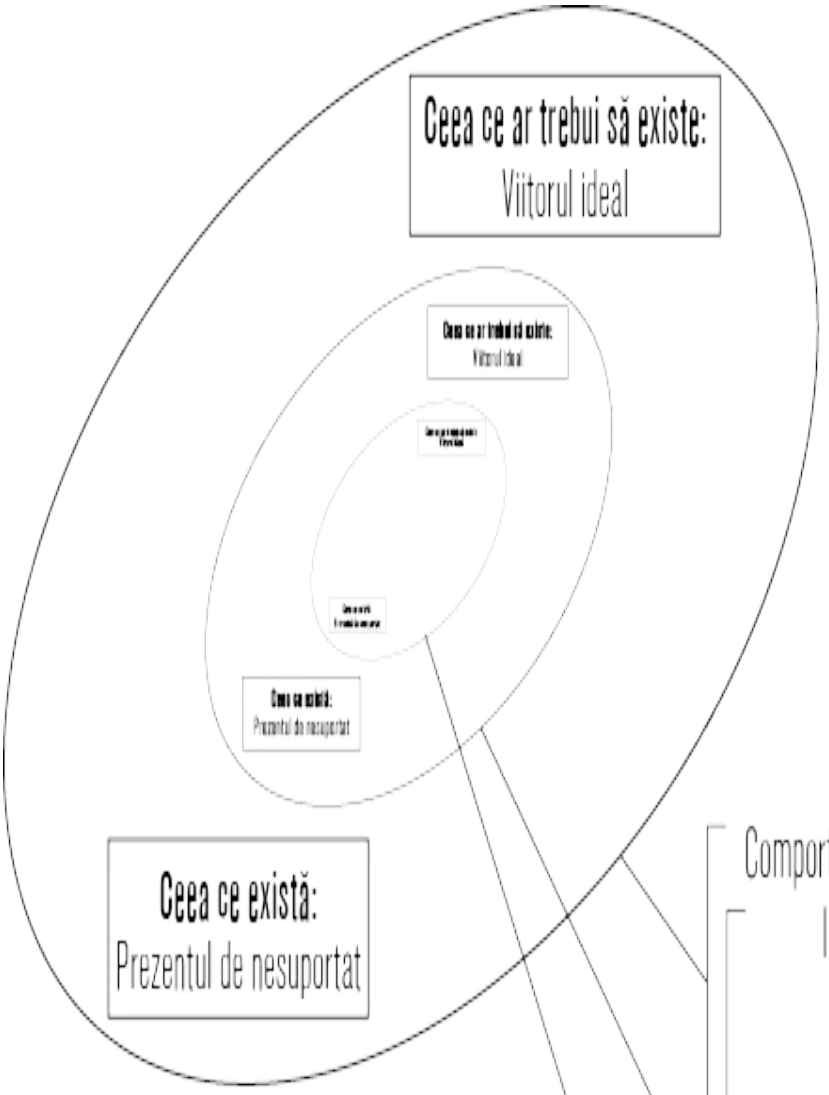
Un ciclu complet, numit mahayuga, durează 12 000 de ani, sfârşindu-se cu o „disoluţie“ — pralaya —, care se repetă în chip mai radical la capătul fiecărei mii de cicluri, devenind mahapralaya, adică „Marea Disoluţie“. Schema exemplară „creaţie–distrugere–creaţie“ se repetă la nesfârşit. Cei 12 000 de ani care alcătuiesc un mahayuga sunt socotiţi „ani divini“, fiecare dintre ei durând 360 de ani, ceea ce înseamnă în total 4 320 000 de ani într–un singur ciclu cosmic. O mie de asemenea mahayuga alcătuiesc o „formă“ (kalpa), iar paisprezece kalpa alcătuiesc un manvantara (numit astfel întrucât se presupune că fiecare manvantara este condus de către un Manu, Strămoşul–Rege mitic). Un kalpa durează cât o zi din viaţa lui Brahma; un alt kalpa, cât o noapte. O sută de asemenea „ani“ ai lui Brahma, adică 311 000 de miliarde de ani omeneşti, alcătuiesc viaţa Zeului. Această durată considerabilă a vieţii lui Brahma nu ajunge însă să epuizeze Timpul, pentru că zeii nu sînt veşnici, iar creaţiile şi distrugerile cosmice continuă ad infinitum.[196]

Fiecare „experienţă de învăţare“ inspirată de noutate şi motivată de explorare are un element revoluţionar; acele reconstrucţii care implică poveşti cu „dimensiuni“ (respectiv, zone spaţiotemporale) foarte limitate eliberează o cantitate proporţională de emoţie. Dihotomia „normal/revoluţionar“ nu este, de aceea, validă — este mereu o chestiune de grad. Inconvenientele la scară mică necesită modificări minore ale poveştii de viaţă. Dimpotrivă, catastrofele la scară mare subminează totul. „Cele mai mari dezastre“ au loc atunci când cele mai ample poveşti pe care le jucăm sunt ameninţate cu dezintegrarea, ca o consecinţă a transformării radicale „a mediului“. O astfel de transformare poate apărea în cursul natural al lucrurilor, când are loc un cutremur sau o „catastrofă naturală“ similară; poate fi generată intern, ca o consecinţă a acţiunii eretice; sau poate apărea atunci când „diavolii străini“ — emisarii haosului — ne ameninţă teritoriile explorate (poveştile noastre imbricate, stabilitatea culturală). În acest ultim caz, putem să ne îndreptăm atenţia spre război, ca alternativă considerată dezirabilă din punct de vedere emoţional.

Poveştile noastre sunt imbricate (un lucru duce la altul) şi aranjate ierarhic [urmărirea lui „a“ este supraordonată urmăririi lui „b“ (iubirea este mai importantă decât banii)]. În cadrul acestei ierarhii imbricate, conştiinţa noastră — apercepţia noastră — pare a avea un nivel „natural“ de soluţionare sau clasificare. Soluţia implicită este reflectată în realitatea nivelului obiectului de bază, aşa cum am sugerat anterior. „Vedem“ unele lucruri în mod natural; acest lucru se află, în terminologia lui Roger Brown, la un nivel care ne oferă „informaţii maxime, cu un efort cognitiv minim.“[197] Nu ştiu ce pune în mişcare mecanismul care determină nivelul adecvat de analiză. Unele elemente de probabilitate şi predicitibilitate trebuie să joace un rol. Până la urmă, este din ce în ce mai inutil să speculezi asupra zonelor spaţio-temporale din ce în ce mai ample, întrucât numărul variabilelor care trebuie luate în considerare creşte rapid, chiar exponenţial (iar probabililatea predicţiei exacte scade, din acest motiv). Poate că răspunsul se află în zona delimitată de ideea că „cea mai simplă soluţie care nu generează probleme evidente suplimentare câştigă“, ceea ce presupun că este o variantă a briciului lui Occam. Astfel, cea mai simplă manevră cognitivă/exploratorie care face un eveniment imprevizibil să devină previzibil sau familiar în mod condiţionat are şansele cele mai mari de a fi adoptată. Acesta este un alt exemplu de verificare prin utilitate — dacă o soluţie „funcţionează“ (serveşte progresului către un scop dat), atunci este „potrivită“. Poate că tocmai cortexul frontal este cel care determină contexul cel mai parcimonois posibil, în care un eveniment nou poate fi evaluat. Astfel, ideea va fi că un eveniment nou iniţiază o procedură exploratorie, parţial dedicată determinării nivelului de analiză cel mai adecvat pentru a coordona o evaluare. Aceasta va implica schimbarea poveştilor. De asemenea, în mod evident, un stimul dat nu este simultan evaluat la toate posibilele niveluri de analiză. Acest lucru ar constitui o povară cognitivă imposibilă. Cortexul trebuie, din câte se pare, să se fixeze temporar la un nivel ales şi apoi să acţioneze „ca şi cum“, adică în singurul mod relevant. Prin această manevră, valenţa unui lucru poate apărea fixată în mod similar. Doar această restricţionare arbitrară a datelor face posibilă înţelegerea şi acţiunea.

În orice caz: ca organisme biologice, suntem adaptaţi să ne construim mediul ca pe un spaţiu cu graniţe temporale şi spaţiale particulare, adică un spaţiu de o anumită dimensiune, cu o durată fixă. În cadrul acestui „mediu“, conceput cu o anumită dimensiune şi durată, anumite fenomene „ne sar în ochi“ şi „strigă să fie numite“.[198] Ori de câte ori aceste „categorii naturale“ de interpretare şi schemele lor asociate de acţiune ne dezamăgesc, trebuie să privim în sus şi în jos pe scara rezoluţiei spaţiotemporale. Facem acest lucru privind imaginea de ansamblu,

atunci când suntem nevoiţi, sau concentrându-ne asupra detaliilor care este posibil să ne fi scăpat anterior. Atât detaliile, cât şi imaginea de ansamblu se micşorează şi se împuţinează, prima dată în inconştient (unde ele există ca potenţiale obiecte ale cogniţiei) şi apoi în necunoscut (unde există ca informaţii latente sau ca fapte nedescoperite). Inconştientul poate fi atunci considerat drept mediatorul dintre necunoscut, care ne înconjoară constant, şi domeniul care ne este atât de familiar, încât conţinuturile lui au fost făcute explicite. Sugerez că mediatorul este format din acele procese metaforice, imagistice, motivate limbic, dependente de activitatea emisferei drepte, care ne ajută să ne formulăm iniţial poveştile. Figura 16: Poveşti imbricate, procesele de generare şi sistemele memoriei multiple ne ajută să explicăm ideea acestui „inconştient“ — poveştile cu durata cea mai amplă, care sunt determinate de interacţiuni sociale complexe, episodice (imagistice) sau chiar procedurale (manifestate doar în comportamentul modificat social) prin natura lor. Există o fereastră foarte îngustă de „cadre de referinţă“ exprimabile — poveştile conştiente. Cereţi oricărui copil mic sau adult nesofisticat să descrie „motivul“ acţiunilor lor!



Comportament creativ

- Imitație
- Joc
- Ritual
- Dramă
- Mit
- Religie
- Literatură
- Filosofie
- Rațională
- Empirism

Memorie procedurală

Memorie episodică

Memorie semantică

Figura 16. Poveşti imbricate, procesele de generare şi sistemele memoriei multiple

Fiecare nivel de analiză — cu alte cuvinte, fiecare sistem de clasificare şi schemă de acţiune (fiecare poveste determinată) definibile — a fost consturit, interpersonal, în cursul comportamentului explorator, al comunicării strategiilor şi rezultatelor acestora. Nivelurile noastre naturale de înţelegere, poveştile care ne ocupă atenţia cu cea mai mare uşurinţă sau în mod implicit sunt relativ accesibile conştiinţei şi dispuse la o formulare şi verbală/semantică explicită. Poveştile de nivel superior, care acoperă un teritoriu spaţiotemporal mai amplu, sunt din ce în ce mai complexe şi, de aceea, nu pot fi formulate atât de simplu. Mitul vine să umple această breşă.

Reprezentare mitologică: elementele constitutive ale experienţei

Miturile reprezintă lumea ca pe un forum al acţiunii: lumea ca forum al acţiunii cuprinde trei elemente constitutive eterne ale experienţei şi un al patrulea, care le precede. Necunoscutul, cunoscătorul şi cunoscutul compun lumea ca loc al dramei; „haosul precosmogonic“ indeterminat, care precede apariţia lor, serveşte drept sursă supremă a tuturor lucrurilor (inclusiv a celor trei elemente constitutive ale experienţei).

Haosul precosmogonic tinde să împrumute forma metaforică a lui uroboros, şarpele autofag, care reprezintă uniunea materiei cu spiritul, precum şi posibilitatea transformării. Uroboros serveşte ca „sursă primară“ a părinţilor lumii mitologice (Marea Mamă, natura, zeitatea necunoscutului, creativă şi distructivă; Marele Tată, cultura, zeitatea familiarului, tiranic şi protector) şi „Fiul Divin“ al celor doi (Cunoscătorul, Cuvântul generativ, procesul explorării).

Vechiul mit mesopotamian al creaţiei — Enuma Eliş — oferă un exemplu concret al interacţiunii acestor personalităţi. Mitul prezintă patru personaje principale sau grupuri de caractere; Tiamat, dragonul feminin al haosului, zeiţa primordială a creaţiei (uroboros şi Marea Mamă sunt contopite în acest mit, aşa cum se întâmplă frecvent); Apsu, soţul lui Tiamat; zeii mai bătrâni, copiii lui Tiamat şi Apsu; şi Marduk, zeitate a soarelui şi erou mitic. Tiamat simbolizează marele necunoscut, matricea lumii; Apsu, cunoscutul, tiparul care face posibilă existenţa. Zeii mai bătrâni simbolizează atributele psihologice comune ale umanităţii (fragmentele sau elementele constitutive ale conştiinţei) şi alcătuiesc o reprezentare mai amănunţită a elementelor constitutive ale cunoscutului patriarhal; Marduk, cel mai mare dintre zeii secundari, reprezintă procesul care mediază etern între matrice şi existenţa reglementată.

Din unirea originară dintre Tiamat şi Apsu au apărut zeii bătrâni. Aceşti zei îl omoară cu nepăsare pe Apsu, de care depind inconştient. Tiamat reapare,

răzbunătoare, şi decide să distrugă tot ce a creat. „Copiii“ ei trimit voluntar după voluntar, ca s-o biruie. Cu toţii dau greş. În cele din urmă, Marduk se oferă să lupte el însuşi. Este ales rege — cel mai mare dintre toţi zeii, „hotărâtorul destinelor“ — şi o confruntă voluntar pe Tiamat. O taie în bucăţi, din care creează cosmosul. Împăratul mesopotamian, care îl întrupează ritualic pe Marduk, pune în scenă această luptă în timpul festivalului Anului Nou, atunci când se reînnoieşte „lumea veche“.

Enuma Eliş exprimă în imagine şi naraţiune ideea că funcţionarea psihologică, punând ordine în haos, (1) creează cosmosul şi (2) ar trebui să ocupe o poziţie supraordonată în domeniile intrapsihic şi social. Ideile conţinute în acest mit îşi găsesc o expresie mai elaborată în ulterioarele lucrări egiptene despre speculaţia metafizică, lucrări care abordează mai direct ideea înnoirii eroice a culturii.

Cele trei elemente constitutive ale experienţei şi cel de-al patrulea care le precede pot fi considerate, la un nivel superior de rezoluţie, şapte personaje universale (care pot prelua orice identitate specific culturală, dintr-o mare varietate). Mitul descrie interacţiunile acestor personaje. Marele dragon al haosului — uroboros, şarpele autofag — poate fi conceptualizat ca informaţie pură (latentă), înainte să fie împărţit în lumea familiarului, nefamiliarului şi subiectului experimentator. Uroboros este materia din care este formată cunoaşterea absolută, înainte de a fi acea cunoaştere; este „elementul“ primar al lumii, care se descompune în cosmos, haos înconjurător şi procesul explorator care le „separă“ pe cele două.

Marea Mamă bivalentă (al doilea şi al treilea personaj) este creaţie şi distrugere, simultan — izvorul tuturor lucrurilor noi, purtătoarea binevoitoare şi iubita eroului; forţele distructive ale necunoscutului, izvorul spaimei înseşi, conspirând constant la distrugerea vieţii. Fiul divin bivalent (al patrulea şi al cincilea) este zeul soarelui, eroul care face o călătorie în lumea morţilor pentru a-şi salva strămoşii neputincioşi, fiul mesianic al mamei fecioare, mântuitorul lumii şi, simultan, adversarul său de moarte, arogant şi escroc. Marele Tată bivalent (al şaselea şi al şaptelea) este regele înţelept şi tiranul, pavăză culturală în faţa teribilelor forţe ale naturii, siguranţă pentru cei vulnerabili şi înţelepciune pentru cei slabi la minte. În acelaşi timp totuşi el este forţa care îşi devorează propria progenitură, care îşi conduce regatul cu mână crudă şi nedreaptă şi care suprimă activ orice semn de dezacord sau diferenţă.

Forţe haotice teribile pândesc în spatele faţadei lumii normale. Aceste forţe sunt ţinute la distanţă de păstrarea ordinii sociale. Domnia ordinii este insuficientă, cu toate acestea, pentru că ordinea însăşi devine dominantă şi mortală dacă se permite exprimarea nereglementată sau permanentă. Acţiunile eroului constituie un antidot la forţele mortale ale haosului şi la tirania ordinii. Eroul creează ordine din haos şi reconstruieşte acea odine atunci când este necesar. Acţiunile sale asigură simultan faptul că noutatea rămâne tolerabilă şi siguranţa rămâne flexibilă.

Mefistofel: Eu laudă îţi aduc la despărţire

Şi văd că ai pătruns şi-a diavolului fire.

Ia cheia-aceasta.

Faust: Lucru de nimic.

Mefistofel: S-o iei şi ţine-o! Şi să n-o dispreţuieşti!

Faust: Ea creşte-n mâna mea şi luminează fulgerând.

Mefistofel: Iei seam-acum, ce ai în ea? Iei seama? Spune!

Adulmecă această cheie locul în adânc!

Urmeaz-o. Ea te duce către mume!“[199]

Introducere

Observatorii rezonabili şi informaţi — cel puţin pe vremea lui Frazier[200] — au stabilit dispersarea spaţială şi temporală extinsă a poveştilor cosmogonice, a basmelor despre eroism şi înşelăciune, a ritualurilor de iniţiere şi a reprezentărilor artistice standard, cum ar fi Fecioara şi Pruncul. Aceste poveşti, basme, ritualuri şi imagini diferă ca detalii şi ordine temporală; uneori totuşi ele sunt pur şi simplu aceleaşi. Este posibil ca această similaritate să fie consecinţa diseminării lor, dintr-o singură sursă, în urmă cu sute de secole. Această ipoteză nu explică însă de ce poveştile standard sunt reamintite, odată împrăştiate, şi trasnmise mai departe din generaţie în generaţie, cu o minimă alterare structurală. Este rezonabil să presupunem că, pe termen lung, specia noastră „uită“ multe lucruri inutile: nu ne uităm miturile, cu toate acestea. Într-adevăr, mare parte din activitatea larg percepută drept „culturală“ reprezintă, de fapt, efortul de a ne asigura că astfel de mituri sunt constant reprezentate şi comunicate.

Carl Jung a încercat să cuprindă aparenta universalitate a intrerpretării lumii în ipoteza „inconştientului colectiv“. Jung credea că simbolurile religioase sau mitologice provin dintr-un izvor universal, a cărui origine supremă este biologică (şi ereditară). „Inconştientul colectiv“ este compus din „complexe“ pe care el le defineşte drept tendinţe ereditare de comportament sau clasificare. Poziţia jungiană, care nu este aproape niciodată înţeleasă corect, a atras mai multă derâdere decât merită. Jung nu era la curent cu cunoştinţele pe care le avem acum despre mecanismele eredităţii (o limitare inevitabilă, împărtăşită de toată generaţia sa); ideea „memoriei colective“ pare imposibilă — lamarckian — din perspectivă modernă. Totuşi, Jung nu credea cu adevărat că amintirile individuale în sine pot fi transmise, deşi scrierile sale, care sunt foarte dificile, nu clarifică întotdeauna acest lucru. Atunci când vorbeşte formal despre inconştientul colectiv, el se străduieşte să indice faptul că posibilitatea de clasificare este cea care se moşteneşte, nu conţinutul amintirii în sine. Cu toate acestea, el se exprimă frecvent ca şi cum şi conţinuturile ar putea fi moştenite.

Iritarea generală stârnită de ipoteza „memoriei ereditare“ i-a orbit pe psihologi,

ca şi pe alţii, într-atât încât nu au mai observat faptul remarcabil că poveştile chiar par a avea un tipar, în cadrul diferitelor culturi. Realitatea faptului că toate culturile folosesc ceea ce este clar şi rapid identificabil drept „poveşti“ (sau cel puţin „rituri“ care au în mod evident o natură dramatică) în sine indică puternic spre un caracter comun al structurii şi scopului. S-ar putea ridica în continuare unele obiecţii: încercările de a atribui unor astfel de naraţiuni o modelare comprehensibilă nu pot fi demonstrate fără o teorie a interpretării, iar acea teorie poate fi „dedusă“ doar din tipare, în timp ce niciun tipar nu „există“ de fapt. Desigur, aceeaşi obiecţie poate fi aplicată — aplicată în mod valid — şi interpretării literare, studiului istoriei, analizei viselor şi antropologiei. Fenomenele culturale nu pot fi înţelese decât din perspectivă culturală. Această problemă fundamentală (printre altele) face dificilă verificarea teoriilor în „domeniul valorii“.

Cu toate acestea, pentru a trăi este nevoie să acţionezi. Acţiunea presupune credinţă şi interpretare (implicit, dacă nu explicit). Credinţa trebuie să fie înrădăcinată în încredere, în analiza finală (aşa cum criteriile după care o teorie morală poate fi evaluată trebuie să fie şi ele alese). Totuşi, nu există niciun motiv pentru care o astfel de încredere să nu fie informată şi evaluată critic. Pare rezonabil să presupunem că analiza transculturală a sistemelor credinţei, precum şi compararea lor cu producţiile esenţial literare ale ştiinţelor umane pot constitui un mijloc de a obţine atari informaţii. Aceasta a fost abordarea lui Jung. „Mecanismul cauzal“ pe care l-a construit pentru a-şi justifica descoperirea — „inconştientul colectiv“ — pare insuficient elaborat, din perspectiva empirică modernă (deşi ideea este mult mai complexă şi este mult mai greu să renunţăm la ea decât se crede în general). Aceasta nu înseamnă că ar trebui să desfiinţăm metodologia lui Jung sau să luăm în derâdere insight-urile sale, altfel valoroase. Marile minţi moderne, cu preocupări în afara sferei psihologiei, au ajuns şi ele la concluzia că poveştile au structuri universale.

Cum poate fi realitatea poveştilor intricate — poveşti arhetipale, dacă vreţi — reconciliată cu aparenta imposibilitate a conţinutului ereditar al memoriei? Ne putem îndrepta atenţia spre fenomenul limbajului şi procesele de „depozitare“ şi transmitere a lui, pentru a găsi un răspuns. Abilitatea lingvistică umană pare să aibă o bază biologică relativ specifică. Alte animale nu au limbaj, în starea lor naturală, şi nu pot fi învăţate limbajul la nivel sofisticat. Dimpotrivă, copiii — chiar şi cei cu dizabilităţi intelectuale severe — deprind cu uşurinţă limbajul şi îl folosesc într-o manieră fluentă, naturală şi creativă. Utilizarea limbajului este o caracteristică intrinsecă a lui Homo sapiens, iar structura limbajului în sine pare

înrădăcinată biologic. Cu toate acestea, limbajele umane diferă. Un vorbitor nativ de japoneză nu poate înţelege un vorbitor nativ de franceză, deşi amândurora le este evident faptul că celălalt foloseşte limbajul. Este posibil ca două fenomene să fie diferite la un anumit nivel al analizei şi similare la altul.

Se poate pune întrebarea: ce bancă de date, să ne exprimăm astfel, foloseşte un copil atunci când învaţă să vorbească (citească, scrie)? Copilul îi ascultă pe cei din jur. Nu este „învăţat“ în mod explicit să vorbească, deşi are loc un oarecare proces explicit de învăţare. Tendinţa lui biologică întâlneşte o realitate culturală: existenţa limbajului, în cultură. Părinţii servesc drept primi intermediari ai culturii: ei întrupează limbajul în comportamentul lor şi i-l transmit copilului în timpul activităţilor zilnice. Cu toate acestea, ei nu pot să se considere „creatorii“ limbajului, deşi este posibil să-l folosească idiosincrasic şi chiar creativ. Capacitatea umană de activitate lingvistică — orice ar fi ea — este „creatorul“. Consecinţele cumulate ale acestei capacităţi, exprimate de-a lungul secolelor, au modificat comportamentul tuturor indivizilor care compun o anumită „cultură“ lingvistică. Indivizi identificabili servesc drept agenţi temporari ai memoriei întrupate pentru întreaga cultură, în orice loc sau timp dat; cu toate acestea, pierderea unui anumit individ nu reprezintă o ameninţare pentru „cunoaşterea“ culturii. Aceasta se întâmplă, pentru că limbajul este „amintit“ — adică, întrupat — în comportamentul tuturor celor care vorbesc. Copiii deprind limbajul interacţionând cu adulţii care întrupează limbajul. În acest fel, ei învaţă să vorbească şi învaţă să ştie că au un limbaj, şi chiar să observe şi să studieze faptul că au limbaj.

Acelaşi lucru este valabil pentru comportamentul moral şi pentru încrederea care „stă la baza“ lui. Adulţii întrupează înţelepciunea comportamentală a culturii lor, pentru copiii lor. Copiii interacţionează cu adulţii care servesc drept „emisari culturali“. Evident, un adult poate fi un reprezentant mai bun sau mai prost, după cum un părinte poate fi mai mult sau mai puţin alfabetizat. Însă un exemplu prost poate fi la fel de exemplar ca şi un exemplu bun; mai mult, din punctul de vedere al expunerii, copiii sunt rareori limitaţi la un singur „erou“. Dacă în realitate nu sunt alţi aduţi împrejur, ei sunt inevitabil prezenţi prin „reprezentaţi“, în „spectacol“: în ritual, dramă, literatură şi mit. Tiparele comportamentale care întocmesc poveştile noastre pot fi de aceea considerate ca fiind „înmagazinate“ în comportamentul nostru (social). Aceasta sugerează că astfel de tipare pot fi oricând extrase din respectivul comportament. „Inconştientul colectiv“ este, din acest punct de vedere, înţelepciune comportamentală întrupată, în forma ei fundamentală — consecinţele

cumulative transmise, ale realităţii explorării şi culturii în acţiune.

Abilitatea noastră de abstractizare ne permite să derivăm elementele constitutive ale „adaptării“ de succes din observarea tiparelor comportamentale care sunt constant puse în scenă în lume, ca şi cum ar exista cu adevărat. Tiparele comportamentale care constituie interacţiunea adultă, de exemplu, sunt extrem de sofisticate şi condiţionate până la ultimul gest de secole de travaliu cultural. Putem extrage „imagini“ din aceste tipare; astfel de imagini, la fel de sofisticate precum comportamentele pe care le reprezintă, constituie cărămizile poveştilor noastre şi ale autoînţelegerii. (Adultul admirabil, un individ identificabil, îşi păstrează casa curată, încheie pace cu fraţii săi beligeranţi şi învaţă lecţii morale dure, atunci când această învăţare este necesară. Eroul arhetipal transformă haosul în ordine, aduce pacea în lume şi restructurează societatea când a devenit rigidă şi anacronică.) „Inconştientul colectiv“ care constituie baza mitologiei religioase împărtăşite este în realitate comportamentul, procedurile care au fost generate, transmise, imitate şi modificate de toţi cei care au trăit vreodată, oriunde. Imaginile acestor comportamente şi ale „locului“ transcendent în care apar (universul haosului şi ordinii) constituie metafore, imagini simbolice. Metaforele mediază între înţelepciunea procedurală şi cunoaşterea noastră explicită; ele constituie punctul declarativ imagistic de tranziţie între act şi lume.

Am petrecut sute de mii de ani observându-ne cum acţionăm şi spunând poveşti despre cum acţionăm. O poveste bună are o calitate universală, ceea ce înseamnă că vorbeşte o limbă pe care o înţelegem cu toţii. Orice limbaj universal comprehensibil trebuie să aibă referenţi universali, iar aceasta înseamnă că o poveste bună trebuie să ne vorbească despre acele aspecte ale experienţei pe care le împărtăşim cu toţii. Dar ce împărtăşeşte fiecare fiinţă umană, indiferent de locul şi momentul naşterii? Este rezonabil să presupunem că orice poate rămâne constant, de exemplu, pe parcursul secolelor care ne despart de strămoşii noştri din Epoca de Piatră, dincolo de barierele ideologice şi religioase care îi despart pe locuitorii naţiunilor noastre moderne? Predecesorii noştri îndepărtaţi au trăit mult mai aproape de natură, iar problemele care îi chinuiau par foarte îndepărtate de luptele noastre zilnice curente. Marea diferenţă dintre noi şi ei pare analoagă ca distanţă, dacă nu ca gen, cu cea care se interpune între diferitele lumi culturale de astăzi — cu marea prăpastie care separă misticul religios indian, de exemplu, de bancherul din Manhattan. Nu este surprinzător faptul că o lume caracterizată de astfel de vieţi umane diferite rămâne plină de conflicte intergrupale constante, nici că părem a ne fi depăşit înţelepciunea tradiţională. Dar există, oare, presupuneri fundamentale asupra cărora putem fi de acord şi pe care le putem

împărtăşi, în ciuda diferenţelor noastre?

Cele mai multe obiecte ale experienţei au în comun unele proprietăţi, în timp ce variază în privinţa altora. În general, atât asemănările, cât şi diferenţele sunt semnificative. Lucrul acesta se întâmplă atât la nivel individual, cât şi cultural. Părem deosebit de conştienţi de diferenţele noastre, dar nu şi de asemănări. Chiar şi grupurile de oameni care au multe în comun, cel puţin din perspectiva străinilor mai îndepărtaţi — îmi vin acum în minte catolicii irlandezi şi protestanţii —, par suficient de conştiente de factorii care le fac unice în afilierea lor socială. Cred că asta se întâmplă parţial pentru că nu suntem construiţi să ne concentrăm asupra lucrurilor previzibile şi familiare. Atenţia noastră gravitează în mod firesc spre acele aspecte ale mediului natural şi social care conţin informaţii. Asemănările dintre sârbi şi croaţi le rămân ascunse ambelor popoare, de un zid de obişnuinţă, ca să spunem aşa, însă diferenţele sunt remarcate cu cerbicie.

A pune întrebarea „Ce pot împărtăşi două sau mai multe fiinţe, sau lucruri, sau situaţii discriminabile?“ înseamnă, de fapt, să întrebi „La ce niveluri de analiză, două sau mai multe lucruri pot fi considerate similare? Şi la ce niveluri, diferite?“ Particularităţile individualităţii noastre — timpul şi locul nostru specific — sunt cele care ne diferenţiază unul de altul. Ceea ce ne uneşte este realitatea acestor particularităţi, totuşi: realitatea că fiecare are un timp şi un loc specifice şi implicaţiile acelui fapt pentru natura existenţei noastre. Vieţile noastre sunt deschise posibilităţii, dar rămân etern limitate de boală, moarte şi subjugarea faţă de structura socială. Ca fiinţe sociale limitate şi variabile, suntem cu toţii angajaţi într-o încercare masivă şi competitivă de cooperare. Nu înţelegem regulile care guvernează acest efort, în analiza finală; nu putem declara explict de ce facem ceea ce facem. Constituţiile noastre democratice, de exemplu — care conţin cele mai fundamentale axiome ale „corpusului de legi“ pe care îl imităm (care ne guvernează comportamentul) —, sunt inextricabil încorporate în concepţia drepturilor naturale (adică, într-o declaraţie de credinţă: „Considerăm aceste adevăruri a fi vădite“). În consecinţă, cu toţii imităm o poveste pe care nu o înţelegem. Această poveste acoperă cea mai mare întindere de timp şi spaţiu posibilă (cel puţin, acea întindere relevantă pentru noi) şi este implicit „conţinută“ în comportamentul nostru (deşi reprezentată, parţial, în imageria episodică şi descrierea semantică). Această conţinere parţial implicită constituie mitologia noastră, precum şi ritualul nostru, şi furnizează cadrele de referinţă „inconştiente“, de „nivel superior“, în cadrul cărora poveştile noastre individuale condiţionate şi exprimabile îşi păstrează validitatea.

Este imposibil să apreciezi corect natura categoriilor imaginaţiei mitologice, fără o oarecare înţelegere a procesului clasificării. Actul clasificării ne permite să tratăm lumea complexă şi misterioasă în care locuim ca şi cum ar fi mai simplă, ca şi cum ar fi, de fapt, comprehensibilă. Realizăm această acţiune de simplificare, tratând obiectele sau situaţiile care împărtăşesc unele aspecte de structură, funcţionare sau implicare ca şi cum ar fi identice. Oamenii sunt foarte buni la clasificare, aşa de buni, de fapt, încât această abilitate este subapreciată şi pare simplă. Cu toate acestea, nu este deloc aşa. Nici „regulile“ care stau la baza clasificării în categorii, nici activitatea în sine nu s-au dovedit a fi uşor de descris. Roger Brown, eminentul psiholingvist, afirmă:

Până prin 1973, experimentele psihologice asupra formării de categorii concepeau categoriile umane după modelul unui „set corect“. Triunghiurile sunt un set corect, ceea ce înseamnă că membrii clasei triunghi sunt precis definibili în termenii unei îmbinări de atribute adevărate pentru toţi membrii setului, dar nu şi pentru vreun nonmembru. Un triunghi este o figură închisă cu trei laturi. Din faptul că există o definiţie clară rezultă că apartenenţa la set nu este o chestiune de grad; un triunghi nu este mai esenţial triunghiular decât altul. O entitate este sau nu este un triunghi.

Privind retrospectiv, este uimitor faptul că psihologia a fost capabilă atâta timp să gândească despre categoriile din viaţa reală în termeni de seturi corecte. Ar fi trebuit să ne preocupăm mai mult de extrema dificultate pe care o avem cu toţii în a defini tot este „natural“, iar natural, aşa cum este folosit în acest context, include nu numai câini şi morcovi, ci şi artefacte precum scaune, maşini şi creioane. Ştiu că poţi să spui când vezi unul, însă încearcă să enumeri atributele care sunt adevărate pentru toţi câinii, dar nu şi pentru pisici, lupi sau hiene, ori pentru toţi morcovii, dar nu pentru ridichi sau napi, ori pentru toate scaunele, dar nu pentru măsuţe, perne de îngenunchiat, băncuţe şi praştii.[201]

În starea naturală, ca s-o numim aşa, fiinţele umane nu gândesc precum logicienii, nici măcar precum empiricii. Îţi trebuie antrenament ca să gândeşti astfel. În absenţa acestui antrenament totuşi noi gândim; dar mai subiectiv — ca fiinţe „nerezonabile“, idiosincrasic emoţionale, care locuiesc un corp de o anumită dimensiune, cu proprietăţi particulare şi limitate. Categoriile noastre

naturale, care sunt grupări pe care le generăm spontan, nu constau doar în proprietăţi consensual aprehensibile împărtăşite de lucrurile şi situaţiile pe care le întâlnim. Categoriile naturale nu sunt nici foarte strâns limitate; graniţele lor sunt estompate şi se suprapun. Construirea seturilor corecte este posibilă — evident, din moment ce ele există —, iar abilitatea de a construi şi folosi astfel de seturi s-a dovedit utilă într-o mare varietate de feluri. Cu toate acestea, abilitatea care se află la baza acestei construcţii pare a fi relativ nouă, filogenetic vorbind, şi pare dependentă, cel puţin parţial, de capacitatea de a gândi empiric şi de a privi lucrurile obiectiv. În absenţa unei atari capacităţi — care necesită antrenament specializat (sau, cel puţin, imersiunea într-o cultură ca a noastră, unde un astfel de mod de gândire a devenit loc comun), oamenii înclină în mod natural spre dezvoltarea a ceea ce a fost descris (recent) drept „model cognitiv“. Modelele cognitive sunt caracterizate de un număr de proprietăţi distincte (parafrazându-l, parţial, pe George Lakoff[202]):

1) Sunt întrupate în ceea ce priveşte conţinutul lor, asta însemnând mai ales că pot fi folosite, fără a fi necesar să fie definite; sunt implicite în acţiune, fără să fie cu necesitate explicite în descriere. Două lucruri clasificate în cadrul aceluiaşi model cognitiv sunt două lucruri care evocă acelaşi comportament şi, de aceea, pot fi considerate, cel puţin din perspectiva acţiunii, ca un singur lucru. Dacă foloseşti un model cognitiv şi cineva îţi cere să-i descrii conţinutul („Ce face un câine să fie câine?), ai putea răspunde: „Nu pot să spun, dar ştiu când este vreunul prin preajmă“. Ştii, de exemplu, că un câine este ceva prietenos, ceva pe care îl poţi mângâia şi cu care te poţi juca, deşi aceste cunoştinţe nu reprezintă totalitatea elementelor care compun ceea ce tu consideri a fi un câine. Cele mai multe concepte pe care le foloseşti sunt, de fapt, întrupate, la nivelurile de bază — sunt obişnuite, procedurale, motorii, comportamentale. Poţi să le utilizezi fără să te gândeşti. Acelea care nu sunt pot fi doar aplicate încet, cu o deplină atenţie conştientă şi cu efort.

2) Sunt caracterizate de clasificarea la nivel de bază şi întâietatea la nivel de bază. Aceşti termeni înseamnă că fenomenele cele mai „natural“ aprehensibile de către mintea umană — perceptibile ca un întreg sau gestalt, care pot fi numite, comunicate, manipulate, memorate — servesc drept material pentru clasificarea iniţială, iar acele categorii iniţiale oferă baza pentru dezvoltarea conceptelor mai abstracte (chiar şi pentru standardul de comparare în vederea determinării a ceea ce considerăm abstract). „Aprehensibil în modul cel mai natural“ înseamnă mai întâi învăţat şi numit (în general, cu nume scurte) şi conceptualizat la nivelul acţiunii distinctive (în asociere cu acele comportamente caracteristice, cum ar fi

mângâierea pentru categoria „pisică“ şi mirosirea pentru categoria „floare“). Categoriile noastre de bază reflectă structura noastră, la fel de mult ca şi structura lumii exterioare: concepem cu cea mai mare acurateţe acele lucruri care ni se prezintă cel mai simplu. Dimpotrivă, nivelurile de categorii „mai înalte“ şi „mai joase“ care înconjoară aceste fenomene de nivel de bază, aprehensibile în mod natural, pot fi considerate ca „realizări ale imaginaţiei“, pentru a folosi expresia lui Roger Brown.[203] Percepem „pisica“, de exemplu, şi deducem specia care conţine pisica sau subtipul care o face siameză. Categoriile de nivel de bază ocupă în general porţiunea mediană a ierarhiilor noastre conceptuale: generalizăm când ne mutăm mai „sus“ şi ne specializăm când ne mutăm mai „jos“.

3) Pot fi utilizate în gândirea metonimică sau de tip standard de referinţă. Gândirea metonimică este simbolică, în sens psihanalitic sau literar. Metonimic înseamnă interschimbabil şi mai mult decât atât. Faptul că obiectele dintr-un model cognitiv au proprietăţi metonimice înseamnă că oricare sau toate aceste obiecte pot sta pentru oricare sau pentru toate celelalte. Această abilitate are logică, din moment ce toate obiectele dintr-o categorie dată sunt considerate echivalente prin definiţie, într-un anumit sens important (cel mai general, în termenii implicării pentru acţiune). Abilitatea umană pentru metaforă, apreciere şi aluzie estetică pare integral conectată de abilitatea pentru gândire metonimică şi utilizarea modelelor cognitive înalt semnificative.

4) Sunt caracterizate de gradienţa apartenenţei şi a centralităţii. Gradienţa apartenenţei implică gradul de apartenenţă, ceea ce înseamnă, de exemplu, că struţul este o pasăre, dar poate nu atât de mult ca un sturz, pentru că sturzul are mai multe proprietăţi esenţiale categoriei pasăre. Un lucru poate fi un exemplar mai bun sau mai prost din categoria sa; chiar dacă este mai prost, tot poate fi plasat în respectiva categorie.

5) Conţin fenomene asociate, ca o consecinţă a asemănării familiare, un termen folosit prima dată în acest context de Ludwig Wittgenstein.[204] Lucrurile cu asemănare familială împărtăşesc similarităţi cu un obiect potenţial ipotetic. Fratele prototipic Smith, pentru a utiliza un exemplu celebru,[205] are mustaţă neagră, ochi mici, chelie, ochelari cu ramă de baga, barbă neagră, gât subţire, urechi mari şi bărbie ascuţită. Sunt şase fraţi Smith în total, şi niciunul dintre ei nu are toate proprietăţile fratelui Smith prototipic. Morgan Smith are bărbie ascuţită, urechi mari, gât subţire, dar nu are ochelari, mustaţă sau barbă. Dimpotrivă, Terry are ochelarii, mustaţa şi barba, dar are capul acoperit de păr,

urechile mici şi un gât normal. Nelson are fruntea înaltă, ochi mici şi barbă şi mustaţă negre şi aşa mai departe, în ceea ce-i priveşte pe Lance, Randy şi Lyle. Niciun frate nu seamănă perfect cu altul, dar, dacă îi vezi într-un grup, îţi spui: „Oamenii ăştia sunt toţi rude“.

6) Au dat naştere fenomenului polisemiei, o caracteristică definitorie a mitului. O istorie polisemică este scrisă şi poate fi citită în mod valid pe mai multe niveluri. Fenomenul polisemiei, care va fi discutat în detaliu în această carte, apare atunci când relaţia obiectelor cu un model cognitiv particular este analoagă într-un anumit sens cu relaţia existentă între modelele cognitive. Astfel, marile opere ale literaturii sunt întotdeauna polisemice: personajele din poveste se află în aceeaşi relaţie unul cu altul, aşa cum se află unul faţă de altul lucrurile cu o semnificaţie mai generală, în lumea reală. Lupta lui Moise cu faraonul Egiptului, de exemplu, pentru a lua o poveste pe care o vom analiza mai târziu, poate fi interpretată şi ca o alegorie a luptei celor oprimaţi împotriva opresorului sau, mai general, ca revolta salvatorului [distrugătorul lumii (prin potop)] împotriva societăţii.

A spune că două lucruri separabile aparţin aceleiaşi categorii este ceva foarte complicat. Presupunem, fără să gândim, că grupăm lucrurile pe baza unor caracteristici ale lor mai curând decât pe baza unor caracteristici ale noastre. Deci, ce au în comun toate scaunele? Orice scaun poate să nu aibă unele dintre cele mai comune însuşiri ale scaunelor, cum ar fi picioarele, braţele sau spătarul. Este taburetul cu trei picioare un scaun? Da, dacă poţi să stai pe el. Ceea ce face un obiect să fie scaun nu este ceva al lui, considerat ca lucru independent: mai curând este ceva referitor la potenţialul lui de interacţiune cu noi. Categoria „scaun“ conţine obiecte care slujesc o funcţionare pe care noi o apreciem. Pe scaune te poţi aşeza, cel puţin potenţial. Acţiunea noastră în faţa unui obiect reprezintă o formă elementară, dar fundamentală de clasificare (constituie, de fapt, cea mai fundamentală dintre toate clasificările — clasificarea din care derivă toate diviziunile abstractizate). Categoria „tuturor lucrurilor care te fac să vrei să o iei la goană când te uiţi la ele“ poate fi considerată, de exemplu, o formă foarte primitivă de concept. Strâns înrudită cu această categorie, deşi uşor superioară în ierarhia abstractizării, poate fi catergoria „tuturor obiectelor de temut“ sau a „tuturor obiectelor care sunt periculoase când te apropii de ele într-un anumit fel, dar benefice când le abordezi în alt fel“.

O schemă de clasificare semnificativă, dar „iraţională“ de acest tip a fost descrisă de Jung drept complex — unul dintre elementele constitutive ale „inconştientului

colectiv“. Un complex este, parţial, un grup de fenomene legate împreună printr-o semnificaţie împărtăşită [care este (în mod esenţial) implicare pentru acţiune sau echivalenţă emoţională]. Jung credea că multe complexe au o bază arhetipală (sau universală), înrădăcinată în biologie, şi că această înrădăcinare are de-a face în mod specific cu memoria. Pare că adevărul este oarecum mai complicat. Clasificăm lucrurile în conformitate cu modul în care ele apar, cu modul în care acţionează şi cu semnificaţia lor pentru noi, care este un indiciu despre cum trebuie să acţionăm noi în prezenţa lor şi putem amesteca oricare sau toate aceste atribute, iraţional (dar semificativ), într-o singură schemă. Clasificăm diverse lucruri în moduri similare, intercultural, pentru că împărtăşim aparatul perceptual, impulsul motivaţional şi starea emoţională, precum şi structura memoriei şi forma fizică, manifestate în comportamentul observabil. Imaginaţia are categoriile ei naturale, care depind, în existenţa lor, de interacţiunea dintre minţile întrupate şi lumea experienţei împărtăşite. Poveştile descriu interacţiunile conţinuturilor categoriilor imaginaţiei, care se întrupează sub forma personajelor dramatice. Personajele au o natură previzibilă şi îşi pun în scenă relaţiile în tipare etern fascinante, mereu şi mereu, peste tot în lume.

Aşadar, acum avem observarea aspectelor comune ale structurii şi o teorie plauzibilă, care să rezume prezenţa acestor aspecte comune. Poate că ar fi rezonabil, aşadar, să descriem natura tiparelor universale în naraţiune aplicând diferite constrângeri suplimentare şi stringente asupra acelei descrieri, de dragul precauţiei (dată fiind dificultatea verificării „teoriilor interpretative“). Mai întâi să facem descrierea acceptabilă raţional şi consecventă intern, adică să găsim o cale de a face ca mitul să aibă un sens care să nu intre în conflict cu adepţii empirismului şi ştiinţei experimentale şi care să pară aplicabil poveştilor provenite din multe locuri diferite şi din multe perioade diferite. Mai departe, să simplificăm descrierea, căci o teorie bună trebuie să fie simplă, astfel încât reamintirea cadrului interpretativ să fie mult mai uşoară decât reamintirea poveştilor în sine. Să facem acest lucru convingător şi din perspectivă emoţională. Teoriile bune au o componentă afectivă, uneori descrisă ca „frumuseţe“. Această frumuseţe apare simultan ca eficienţă — acelaşi tip de eficienţă care caracterizează o unealtă meşteşugită — şi drept ceea ce ar putea fi descris ca „o fereastră deschisă către posibilitate“. O teorie bună te face să foloseşti lucrurile — lucruri care odinioară au părut inutile — în scopuri dezirabile. În consecinţă, o astfel de teorie este asociată în general cu o senzaţie de entuziasm şi speranţă. O teorie bună despre structura mitului ar trebui să te facă să vezi felul în care o poveste pe care nici măcar nu puteai să o înţelegi mai devreme ar putea arunca o nouă şi utilă rază de lumină asupra sensului vieţii tale.

În sfârşit, să limităm descrierea, potrivind-o cu ceea ce se ştie despre felul în care operează, de fapt, creierul (descris anterior); să ne asigurăm că lumea mitului, aşa cum este ea interpretată, este aceeaşi cu lumea percepută de minte.

Operarea cu acest set de constrângeri permite generarea următoarei ipoteze directe: poveştile sau fanteziile mitice „parţial implicite“ care ne ghidează adaptarea, în general, par să descrie, să portretizeze sau să întrupeze trei elemente constitutive permanente ale experienţei umane: necunoscutul sau teritoriul neexplorat, cunoscutul sau teritoriul explorat, şi procesul — cunoscătorul — care le mediază. Aceste trei elemente constituie cosmosul, adică, lumea experienţei din perspectivă narativă sau mitologică.

Indiferent unde trăieşte un individ şi indiferent când, el se confruntă cu acelaşi set de probleme sau, poate, cu acelaşi set de metaprobleme, din moment ce detaliile diferă la nesfârşit. El este o creatură culturală şi trebuie să se împace cu existenţa acelei culturi. Trebuie să stăpânească domeniul cunoscutului — teritoriu cunoscut —, care este setul de interpretări şi scheme comportamentale pe care le împărtăşeşte cu compatrioţii săi. Trebuie să-şi înţeleagă rolul în cadrul acelei culturi — un rol definit de necesitatea păstrării, menţinerii şi transmiterii tradiţiei, precum şi de capacitatea de revoluţionare şi actualizare radicală a acelei tradiţii, atunci când o astfel de actualizare devine necesară. De asemenea, trebuie să fie capabil să tolereze şi chiar să tragă foloase din existenţa necunoscutului — teritoriu neexplorat — transcendental, acel aspect al experienţei care nu poate fi abordat prin simpla aplicare a procedurilor memorizate şi obişnuite. În sfârşit, trebuie să se adapteze la însăşi existenţa proprie — trebuie să înfrunte problema etern tragică a cunoscătorului, procesul explorator, subiectul limitat, mortal; trebuie să servească drept etern mediator între „lumea subterană“, creativă şi distructivă a necunoscutului şi regatul patriarhal sigur şi opresiv al culturii umane.

Nu putem vedea necunoscutul, pentru că suntem protejaţi de el prin tot ce este familiar şi necontestat. În plus, suntem obişnuiţi cu ceea ce este familiar şi cunoscut — prin definiţie — şi, de aceea, deseori incapabili să-i înţelegem structura (deseori, chiar incapabili să percepem că este acolo). În sfârşit, rămânem necunoscători ai propriei noastre naturi adevărate, din cauza complexităţii ei intrinseci şi pentru că acţionăm faţă de ceilalţi şi de noi înşine într-o manieră socializată, adică predictibilă şi prin aceasta ne protejăm de propriul nostru mister. Formele mitului totuşi întrupează lumea — „vizibilă“ şi „invizibilă“. Prin analiza acestor forme, ajungem să înţelegem ce înseamnă

sensul şi cum se revelează el în relaţie cu acţiunile noastre. Prin astfel de analize putem ajunge să înţelegem potenţiala amploare şi profunzime a propriilor emoţii şi natura fiinţei noastre adevărate; să ne înţelegem capacitatea pentru mari acte ale răului şi mari acte ale binelui şi motivaţia pentru a participa la ele.

Să ne gândim încă o dată la acest mit arhaic al creaţiei din Sumer:

Până în prezent nu s-a descoperit niciun text cosmogonic propriu-zis, dar câteva aluzii ne permit să reconstituim momentele decisive ale creaţiei, aşa cum o concepeau sumerienii. Zeiţa Nammu (al cărei nume este scris prin pictograma desemnând „Marea primordială“) este prezentată ca „mama care a zămislit Cerul şi Pământul“ şi „străMoaşa care i-a născut pe toţi zeii“. Tema Apelor Primordiale, imaginate ca o totalitate în acelaşi timp cosmică şi divină, este destul de des întâlnită în cosmogoniile arhaice. Şi în acest caz masa acvatică este identificată cu Mama originară care a născut, prin partenogeneză, primul cuplu, Cerul (An) şi Pământul (Ki), incarnând principiile masculin şi feminin. Acest prim cuplu era împreunat, până la confundare, într-un hieros gamos. Din legătura lor s-a născut En-lil, zeul atmosferei. Un alt fragment ne informează că acesta din urmă şi-a despărţit părinţii… Tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ este, de asemenea, destul de răspândită.[206]

„Cerul“ şi „pământul“ sumerienilor sunt categorii de înţelegere, caracteristice culturii sumeriene, şi nu trebuie confundate cu cerul şi pământul gândirii empirice moderne. „An“ şi „Ki“ sunt, în schimb, Marele Tată şi Marea Mamă ai tuturor lucrurilor, reprezentaţi dramatic (incluzându-l pe fiul care „le dă naştere“). Această naraţiune oarecum paradoxală este prototipică; mitologiile creaţiei tind să se manifeste în aceste tipare. În Enuma Eliş, de exemplu — cel mai vechi mit al creaţiei, în formă scrisă, pe care îl avem — eroul/zeul mesopotamian Marduk se luptă cu dragonul acvatic feminin Tiamat (mama tuturor lucrurilor, inclusiv a lui Marduk însuşi) şi îl taie în bucăţi, din care creează lumea.[207] Zeul Marduk este exemplar pentru împăratul mesopotamian,[208] a cărui sarcină este să se asigure că întregul cosmos există şi rămâne stabil, ca o consecinţă a comportamentului său moral adecvat, definit prin imitarea lui Marduk. În tradiţia iudeo-creştină, logos-ul[209] — cuvântul lui Dumnezeu — este cel care creează ordine din haos, iar din imaginea logos-ului este creat omul („Şi

a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietăţile ce se târăsc pe pământ şi tot pământul!»[210]). Această idee are precedente adiţionale clare în cosmogonia egipteană timpurie şi târzie (aşa cum vom vedea). La fel, în Orientul Îndepărtat, cosmosul este imaginat ca fiind compus din interacţiunea lui yang cu yin, a haosului cu ordinea[211], adică, teritoriu necunoscut sau neexplorat şi teritoriu cunoscut sau explorat. Dao, din perspectiva Orientului, este tiparul de comportament care le mediază (analog cu En-lil, Marduk şi logos), generând, distrugînd şi regenerând constant Universul. Pentru individul Orientului, viaţa în Dao este binele suprem, „calea“ şi „sensul“; scopul căruia toate celelalte scopuri trebuie să i se subordoneze mereu.

Naraţiunile noastre descriu lumea ca şi cum aceasta ar avea o influenţă amplă, dar clasificabilă asupra rezultatului motor — ca şi cum semnifică. Adunăm informaţii despre natura lumii, în funcţie de semnificaţiile lor pentru comportament, privindu-ne pe noi înşine şi pe ceilalţi care compun grupurile noastre sociale acţionând în lume. Tragem concluzii despre sensurile fundamentale ale lucrurilor, observând cum reacţionăm la ele. Necunoscutul devine clasificabil, în această manieră, pentru că reacţionăm previzibil la manifestările lui. Ne constrânge acţiunile şi ne „face“ să simţim. Ne înspăimântă până la paralizie şi, în acelaşi timp, ne ademeneşte să mergem înainte; ne aprinde curiozitatea şi ne ascute simţurile. Ne oferă noi informaţii şi o mai mare bunăstare, la preţul potenţial al vieţilor noastre. Ne observăm reacţiile, care sunt predeterminate biologic, şi tragem concluziile potrivite. Necunoscutul este intrinsec interesant, într-un fel care ridică o dilemă nesfârşită. Promite şi ameninţă simultan. Pare suprema „sursă“ ipotetică a tuturor informaţiilor determinate şi unitatea supremă a tuturor lucrurilor discriminabile în prezent. Înconjoară toate lucrurile, veşnic; dă naştere tuturor lucrurilor şi ia toate lucrurile înapoi. De aceea se poate spune, paradoxal, că ştim lucruri specifice despre domeniul necunoscutului, că înţelegem ceva despre el, că putem acţiona în direcţia lui şi îl putem reprezenta, chiar dacă nu a fost încă explorat. Această abilitate paradoxală este una neobişnuită. Din moment ce necunoscutul constituie o componentă imposibil de eradicat a „mediului“, ca s-o numim aşa, trebuie să ştim ce este, ce anume semnifică; trebuie să înţelegem implicaţiile pe care le are asupra comportamentului şi valenţa sa afectivă.

Teritoriul explorat este ceva complet diferit. Acţiunile obişnuite şi familiare sunt utile aici, în locul comportamentelor înspăimântate, experimentale sau exploratorii care slujesc atunci când nimic nu este sigur. Obiceiurile şi acţiunile

familiare există, ca regulă generală, pentru că au avut succes, pentru că implementarea lor este suficientă pentru a transforma ceea ce ar fi altfel teritoriu neexplorat într-un rai sigur şi rodnic. Aşa cum ne-am străduit să demonstrăm, necunoscutul nu-şi pierde semnificaţia motivaţională a priori — promisiune şi ameninţare — din cauza procesului pasiv de „habituare“. „Habituarea“, cu excepţia celui mai banal dintre sensuri, este consecinţa explorării creative de succes, ceea ce înseamnă generarea tiparelor comportamentale care transformă sensul nedeterminat al unui lucru nou-întâlnit în ceva pozitiv, în cel mai bun caz, neutru, în cel mai rău. Este focul periculos sau benefic? Depinde de modul în care te apropii de el — trebuie să spunem că focul are un potenţial, în funcţie de context, distrugător sau benefic. Pe care dintre numeroasele sale „potenţiale“ le manifestă focul, depinde de strategia comportamentală abordată în prezenţa sa. Focul ne încălzeşte casele. Din când în când — dacă nu suntem suficient de atenţi —, el arde din temelii câte o casă întreagă. Ce face focul — adică, ceea ce este el, din perspectiva semnificaţiei motivaţionale — depinde de felul în care îl tratăm.

Ne-am pierdut frica de foc nu pentru că ne-am obişnuit cu el, ci pentru că am învăţat cum să-l controlăm. Am învăţat cum să specificăm şi să-i limităm valenţa afectivă „intrinsec“ ambivalentă, prin modificarea propriului comportament în prezenţa sa. Focul, în măsura în care putem să-l controlăm, a fost făcut previzibil, neameninţător, chiar familiar şi reconfortant. Toate lucrurile pe care le putem controla (ceea ce înseamnă, pe care le putem supune propriilor scopuri) au fost făcute, de asemenea, previzibile — prin definiţie. „Teritoriul“ acelui „teritoriu explorat“ este definit, cel puţin în general, de siguranţă. Teritoriul sigur este acel loc unde ştim cum să acţionăm. „A şti cum să acţionăm“ înseamnă „să fim siguri că acţiunile noastre curente vor produce rezultatele dorite în viitor.“ Semnificaţia afectivă a fenomenelor care cuprind „teritoriul explorat“ a fost cartografiată. Această hartă ia forma unei poveşti care descrie valenţa ocurenţelor prezente, forma viitorului dorit şi mijloacele care ar putea să servească în mod util la transformarea prezentului în viitor. Toate teritoriile pe care poveştile noastre le transformă în teritorii benefice constituie „acasă“.

Acasă — teritoriul explorat — este acel loc în care lucrurile nefamiliare nu există. Cu toate acestea, multe dintre lucrurile pe care le întâlnim sunt reprezentate de ceilalţi oameni. Aceasta înseamnă că „teritoriul explorat“ este, de asemenea, un loc în care comportamentele nefamiliare nu sunt întâlnite. Pe tărâm familiar ne angajăm în acele activităţi care sunt obişnuite, alături de alţii care fac acelaşi lucru (care urmăresc aceleaşi ţeluri, ale căror emoţii pot fi

înţelese, ale căror credinţe sunt aceleaşi cu ale noastre, ale căror acţiuni sunt previzibile.) Mare parte din ceea ce ştim cum să facem reprezintă comportament potrivit în societate — acţiunea umană potrivită cu, adaptată la, modificată de comportamentul cumulativ al celorlalţi care ne înconjoară. De aceea, „explorat“ înseamnă cu necesitate „locul unde activitatea umană a fost făcută previzibilă“, precum şi „acolo unde cursul evenimentelor «naturale» poate fi determinat cu precizie“. Hărţile care fac teritoriul familiar constau, prin urmare, în bună măsură, în reprezentări ale comportamentului — comportamentul personal, pe care îl manifestăm, şi comportamentul altora, pe care îl întâlnim constant şi la care ne-am ajustat acţiunile personale. Aşadar, ne cartografiem propriile comportamente şi comportamentele altora, întrucât astfel de comportamente reprezintă o mare parte a lumii. Cu toate astea, nu înţelegem întotdeauna ce facem — nu putem spune despre acţiunile noastre că sunt înţelese explicit. Tiparele noastre comportamentale sunt extrem de complexe, iar psihologia este o ştiinţă tânără. Scopul înţelepciunii noastre comportamentale depăşeşte amploarea interpretării noastre explicite. Acţionăm, ba chiar oferim şi indicaţii, însă nu înţelegem. Cum putem face ceva ce nu înţelegem?

Am văzut deja că putem reprezenta ceea ce nu înţelegem — că extragem cunoaştere despre natura necunoscutului (despre faptul că este veşnic înspăimântător şi promiţător), observând cum ne comportăm în prezenţa lui. Facem un lucuru asemănător în ceea ce priveşte lumea socială şi comportamentele care o compun. Privim cum acţionează alţii — imităm şi învăţăm să acţionăm în consecinţă. Mai departe, învăţăm să reprezentăm lumea socială — teritoriu explorat, în mare parte —, observând acţiunile care au loc în ea; explorând lumea socială. Aceste reprezentări sunt în primul rând tipare de acţiune, apoi poveşti — odată ce natura tiparelor comportamentale a fost identificată şi reprezentată într-o manieră declarativă. O poveste bună descrie un tipar comportamental cu o mare „întindere“ a teritoriului valid. Rezultă, prin urmare, că cele mai ample poveşti descriu tiparele de comportament cu cel mai întins teritoriu care poate fi conceput.

Imităm şi cartografiem comportamente adaptative — comportamente care ating eficient un scop dorit —, ca să putem transforma necunoscutul misterios în ceva dezirabil şi predicitbil, pentru ca aspectele sociale şi nonsociale ale experienţei noastre să rămână sub control. Comportamentele particulare pe care le imităm şi reprezentăm, organizate într-o unitate coerentă, împărtăşite cu alţii, constituie culturile noastre; constituie maniera în care aducem ordine în existenţa noastră. Hărţile noastre de comportament adaptativ conţin descrieri ale lumii în care se

manifestă acel comportament — conţin descrieri ale teritoriului explorat şi neexplorat —, precum şi reprezentări ale comportamentelor înseşi. Poveştile pe care omenirea le spune despre trecutul personal şi istoric reprezintă expresii ale conţinutului sistemului memoriei declarative, respectiv sistemul care ştie ce. Poveştile sunt în general spuse despre obiecte animate, fiinţe emoţionale, motivate şi pot fi considerate descrieri ale comportamentului, incluzând aici antecedente, consecinţe şi contexte. Poveştile conţin descrieri ale rezultatelor sistemului procedural — sistemul care ştie cum — şi inferenţe (explicite şi implicite) despre existenţa şi natura factorilor („presupuneri“ implicite, nonverbale, nondeclarative), motivaţionali şi emoţionali, care ghidează şi guvernează un astfel de rezultat. Sistemul a şti ce conţine, de aceea, o descriere complexă imaginativă şi verbală, construită socioistoric (dar încă oarecum „inconştientă“) a acţiunilor sistemului a şti cum. Această descriere ia o formă narativă. Capacitatea pentru o astfel de reprezentare ia naştere ca o consecinţă a procesului complex şi îndelungat de dezvoltare, izvorând din acţiune şi culminând în producerea capacităţii de cogniţie abstractă.

Sistemul episodic, acela care generează reprezentări ale lumii experienţiale, conţine un model elaborat al lumii fenomenologice, compus în mare parte din comportamente umane generate de altul sau de sine, fenomenele cele mai complexe şi relevante afectiv din câmpul uman al experienţei. Această reprezentare ia o formă imaginativă, dramatică, apoi narativă şi mitică, întrucât modelul este construit în fantezie, după care e descris de sistemul semantic. „Realitatea“ narativă/mitică este lumea, concepută în imaginaţie, cuprinzând reprezentarea artistică a tiparului comportamental esenţial pentru „moralitate“, pus în scenă într-un mediu permanent caracterizat de interacţiunea dintre cunoscut şi necunoscut. „Realitatea“ este lumea ca loc al acţiunii, şi nu ca „loc al lucrurilor obiective“.

Lumea-ntreagă e o scenă şi toţi oamenii-s actori.

Răsar şi pier cu rândul, fiecare:

Mai multe roluri joacă omu-n viaţă,

Iar actele sunt cele şapte vârste.[212]

Înainte de apariţia metodologiei empirice, care a permis separarea metodică a subiectului de obiect în descriere, modelul lumii conţinea deducţii abstracte despre natura existenţei, derivată în primul rând din observaţiile asupra comportamentului uman. Aceasta înseamnă, în esenţă, că omul preexperimental a observat „moralitatea“ din comportamentul său şi a dedus (prin procesele descrise anterior) existenţa unei surse sau a unui motiv pentru acea moralitate în structura „universului“ însuşi. Desigur, acest „univers“ este câmpul experienţial — afect, imaginaţie şi toate celelalte —, şi nu lumea „obiectivă“, construită de lumea post-empirică. Acest „model al realităţii“ preştiinţific consta în primul rând din reprezentări narative ale tiparelor comportamentale (şi ale contextelor care le înconjoară) şi s-a preocupat în principal de semnificaţia motivaţională a evenimentelor şi proceselor. Pe măsură ce acest model a devenit mai abstract — întrucât sistemul semantic analiza informaţia prezentată în format narativ, dar nu o înţelegea —, omul a generat ipoteze imaginative despre natura comportamentului uman ideal, în mediul arhetipal. Acest mediu arhetipal era (este) compus din trei domenii, care pot deveni cu uşurinţă trei „personaje“:

Necunoscutul este teritoriul neexplorat, natura, inconştientul, forţa dionisiacă, Se-ul, Marea Mamă, regina, matricea, matriarhatul, recipientul, obiectul de fertilizat, izvorul tuturor lucrurilor, straniul, senzualul, străinul, locul de întoarcere şi odihnă, pântecele pământului, burta bestiei, dragonul, mama vitregă, adâncul, fecundul, gravidul, valea, crăpătura, grota, iadul, moartea şi mormântul, luna (regina nopţii şi întunericul misterios), emoţia incontrolabilă, materia şi pământul.[213] Orice poveste care face aluzie la unul dintre aceste fenomene le implică instantaneu pe toate. Mormântul şi grota, de exemplu, conotează aspectul distructiv al maternului — durere, doliu şi pierdere, apă adâncă şi pădure adâncă; fântâna din codru (apa şi pădurea în aspectul lor alternativ), dimpotrivă, se asociază cu sanctuar, pace, renaştere şi înlocuire.

Cunoscătorul este exploratorul creativ, Ego-ul, eul, ochiul, falusul, plugul, subiectul, conştientul, iluminatul, cel luminat, trickster-ul, nebunul, eroul, laşul; spiritul (opusul materiei, opusul dogmei); soarele, fiul necunoscutului şi al cunoscutului (fiul Marii Mame şi al Marelui Tată).[214] Personajul central al unei poveşti trebuie să joace rolul eroului sau pe acela al escrocului; trebuie să reprezinte soarele (sau, alternativ, adversarul — puterea care se opune veşnic „domniei luminii“).

Cunoscutul este teritoriul explorat, cultura, controlul apolinic, Supraeul, conştiinţa, raţionalul, regele, patriarhalul, înţeleptul şi tiranul, gigantul,

căpcăunul, ciclopul, ordinea, autoritatea şi greutatea zdrobitoare a tradiţiei, dogma, cerul zilei, omul de la ţară, insula, înălţimile, spiritele ancestrale şi activitatea celor morţi.[215] *Autoritatea şi pericolul ei joacă roluri centrale în basme interesante, pentru că societatea umană este ierarhică şi pentru că lumea socială organizată este omniprezentă. Autoritatea şi puterea se manifestă implicit şi explicit în toate relaţiile umane; nu am trăit niciodată — nu putem trăi — fără alţii. Relaţiile de putere şi autoritatea reprezintă o constantă veşnic solicitantă şi necesară a domeniului uman al experienţei.*

Necunoscutul este yang, rece, întunecat şi feminin; cunoscutul — yin, cald, strălucitor şi masculin; cunoscătorul este bărbatul trăind în Dao, pe lamă de cuţit, pe calea dreaptă şi îngustă, pe drumul potrivit, în semnificaţie, în regatul cerului, pe vârful muntelui, crucificat pe crengile copacului lumii — este individul care sculptează voluntar spaţiul dintre natură şi cultură. Interpretarea cuvintelor în relaţie cu aceste prototipuri (necunoscut, cunoscător, cunoscut) este complicată de faptul schimbării sensului: pământul, de exemplu, este necunoscut (feminin) în relaţie cu cerul, dar cunoscut (masculin) în relaţie cu apa; dragonul este feminin, masculin şi subiect simultan. Această versatilitate a semnificaţiilor nu este ilogică, este doar „nepotrivită“.[216] Sensul se transformă la nesfârşit, cu schimbări în contextul interpretativ — este determinat parţial de acel context (acel cadru de referinţă, acea poveste). Acelaşi cuvânt, în două propoziţii — una ironică, de exemplu, iar cealaltă directă — poate avea două sensuri diferite, chiar opuse. De asemenea, propoziţia scoasă din context poate fi interpretată într-un mod complet străin de intenţia autorului. Admiterea proprietăţii sensului în funcţie de context nu este nici ilogică, nici nu indică un raţionament defectuos, nici nu este primitivă, reprezentând doar recunoaşterea faptului că semnificaţia este determinată de context. Cu toate acestea, dependenţa de context face dificilă interpretarea unui simbol dat — în special când a fost îndepărtat din mediul său construit cultural.

Necunoscutul, cunoscutul şi cunoscătorul împărtăşesc o imensă ambivalenţă afectivă: domeniul naturii, Marea Mamă, conţine tot ce este creativ şi distructiv, întrucât creaţia şi distrugerea sunt conectate integral. Vechiul trebuie distrus pentru a face loc noului; sursa misterioasă a tuturor lucrurilor (adică, necunoscutul) este totodată destinaţia lor ultimă. La fel, domeniul culturii, Marele Tată, este simultan şi neîncetat tiranie şi ordine, pentru că siguranţa persoanei şi a proprietăţii este întotdeauna obţinută cu preţul libertăţii absolute. Eternul subiect, omul, cunoscătorul, este, de asemenea, contradictoriu: micul zeu al pământului este în acelaşi timp vierme muritor, curajos şi laş, eroic şi

amăgitor, posesor al unui mare şi periculos potenţial, cunoscător al binelui şi răului. Necunoscutul nu poate fi descris, prin definiţie. Cunoscutul este prea complicat de înţeles. Cunoscătorul — fiinţa umană individuală conştientă — îşi defineşte şi el propria capacitate de înţelegere. Interacţiunea dintre aceste două „forţe“ absolut de nepătruns constituie, cu toate acestea, lumea în care acţionăm, la care trebuie să ne adaptăm. Ne-am configurat comportamentul în consecinţă; categoriile naturale[217] pe care le folosim pentru a înţelege lumea reflectă această configuraţie.

Dao a existat dinaintea numelui său

şi din numele lui au evoluat contrariile

dând naştere la trei categorii

şi apoi belşugului de nume.

Lucrurile se îmbrăţişează cu deschidere

atingând armonia interioară,

iar prin uniunea lor dau naştere

lumii interioare a omului.[218]

Lumea mitologică — lumea ca dramă, poveste, forum al acţiunii — pare a fi compusă din trei elemente constitutive şi un al „patrulea“ care le precede, urmează şi înconjoară pe cele trei. Aceste elemente, în ceea ce este poate tiparul lor fundamental de relaţionare, sunt înfăţişate în Figura 17: Elementele constitutive ale experienţei. Această figură poate fi conceptualizată sub forma a trei discuri, plasate unul peste altul, „odihnindu-se“ pe un fundal amorf. Acest fundal — haosul, sursa supremă şi destinaţia tuturor lucrurilor — învăluie „lumea“ şi cuprinde tot ce este acum separat şi identificabil: subiect şi obiect; trecut, prezent şi viitor; „conştient“ şi „inconştient“; materie şi spirit. Marea Mamă şi Marele Tată — părinţii lumii (teritoriu neexplorat şi explorat; natură şi cultură) — pot fi consideraţi drept „progeniturile“ haosului timpuriu. Marea

Mamă — necunoscutul, aşa cum se manifestă în experienţă — este zeitatea feminină care le dă naştere tuturor şi îi devorează pe toţi. Ea este imprevizibilul, aşa cum este el întâlnit, şi, de aceea, caracterizată, simultan, de valenţe extrem pozitive şi extrem negative. Marele Tată este ordinea, plasată împotriva haosului; civilizaţia ridicată împotriva naturii, cu ajutorul naturii. El este forţa binevoitoare care protejează indivizii de întâlnirea catastrofală cu ceea ce nu este înţeles; este reprezentat de zidurile care îl înconjurau pe Buddha în timp ce se maturiza şi care încapsulau Grădina Raiului a evreilor. În schimb, Marele Tată este tiranul care interzice apariţia (sau chiar existenţa ipotetică) a oricărui lucru nou. Fiul Arhetipal este copilul ordinii şi al haosului — cultură şi natură — şi este de aceea, în mod evident, produsul lor. Paradoxal totuşi ca zeitate care separă pământul (mamă) şi cerul (tată) este totodată şi procesul care dă naştere părinţilor săi. Această situaţie paradoxală apare pentru că existenţa ordinii definite şi a teritoriului neexplorat, definit în opoziţie cu acea ordine, poate apărea doar în lumina conştiinţei, care este facultatea care cunoaşte (şi nu cunoaşte). Fiul Arhetipal, ca şi părinţii săi, are un aspect pozitiv şi unul negativ. Aspectul pozitiv reconstruieşte continuu teritoriul definit, ca pe o consecinţă a „asimilării“ necunoscutului [o consecinţă a „incestuosului“ (adică a uniunii „sexuale“ — citeşte creative] cu Marea Mamă. Aspectul negativ respinge şi distruge tot ce nu poate sau nu vrea să înţeleagă.

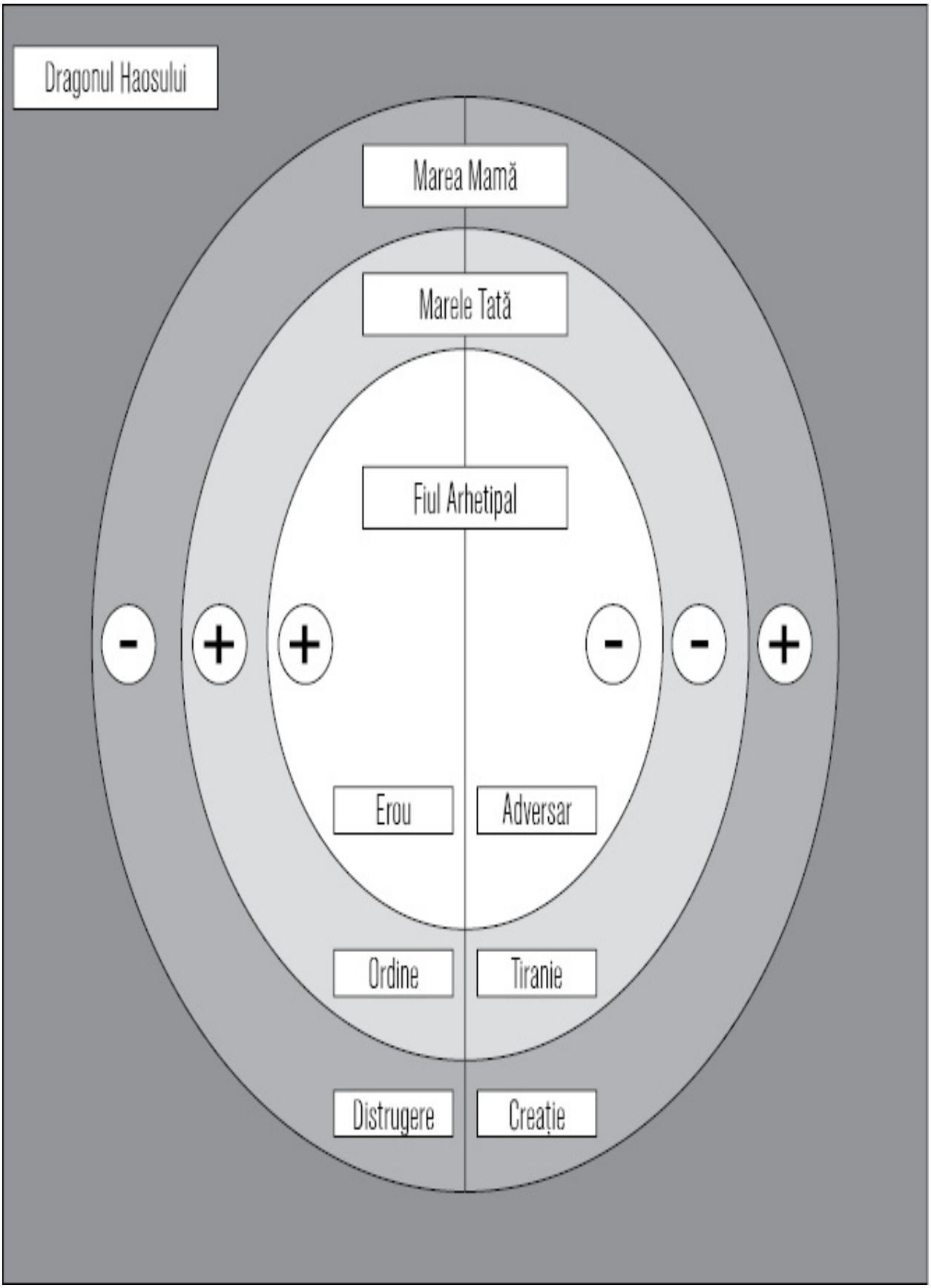

Dragonul Haosului
Marea Mamă
Marele Tată
Fiul Arhetipal
-
+
+
-
-
+
Erou
Adversar
Ordine
Tiranie
Distrugere
Creație

Figura 17. Elementele constitutive ale experienţei

Figura 18: Elementele constitutive pozitive ale experienţei, personificate[219] o înfăţişează pe „Fecioara care se deschide“, o sculptură franceză din secolul al XV-lea care reprezintă „elementele constitutive ale lumii“ în formă personificată şi exclusiv pozitivă. Personificarea de acest fel este regula; excluderea categorială sau includerea în conformitate cu valenţa (toate elementele „rele“; toate elementele „bune“) este aproape la fel de comună. Toate lucrurile pozitive sunt, până la urmă, rezonabil înţelese drept similare sau identice — la fel, toate lucrurile negative. Din acest motiv, cel puţin parţial, teroarea necunoscutului, tirania statului şi aspectul rău al omului sunt „contaminate“ unul cu altul — din acest motiv, diavolul şi străinul sunt cu uşurinţă percepuţi drept unul şi acelaşi. „Fecioara care se deschide“ este o operă stranie, din perspectivă creştină standard, întrucât o înfăţişează pe Maria, „Maica Domnului“, ca fiind supraodonată lui Dumnezeu Tatăl şi lui Hristos Fiul. Această postură supraordonată este perfect validă totuşi dintr-o perspectivă mitologică mai generală (deşi nu exclusiv validă). Fiecare „element constitutiv al experienţei“ poate fi considerat drept genitor sau progenitură, faţă de oricare altul (întrucât părinţii lumii au dat naştere fiului divin; întrucât fiul divin îi separă pe părinţii lumii; întrucât ordinea este un derivat al haosului; întrucât haosul este definit de ordine). Prin urmare, cea mai familiară „secvenţă de generare“ creştină (care ar putea fi Dumnezeu =>Maria =>Hristos) este doar una dintre numeroasele configuraţii „valide“ (şi nici măcar singura care caracterizează creştinismul).

Lumea experienţei este compusă din cunoscut — teritoriul explorat — în juxtapunere paradoxală cu necunoscutul — teritoriul neexplorat. Noţiunile arhaice ale realităţii presupun faptul că lumea familiară este un spaţiu sacru, înconjurat de haos (populat, în mod divers, de demoni, reptile, spirite şi barbari — dintre care niciunul nu este cu adevărat diferenţiabil). Lumea ordinii şi a haosului poate fi considerată drept scenă pentru om — pentru aspectele îngemănate ale omului, mai precis: pentru aspectul care cercetează, explorează şi transformă (care extinde voluntar domeniul şi structura ordinii, cultura) şi pentru aspectul care se opune acestei cercetări, explorări şi transformări. Marea poveste este, de aceea, bine contra rău, jucată pe scenă împotriva fluxului nesfârşit al fiinţei, aşa cum şi semnifică. Forţele „binelui“ au un caracter etern (în acelaşi fel

în care obiectele platoniciene sunt reprezentate etern în spaţiul supracelest); din păcate, la fel fac şi forţele răului. Această eternitate există, pentru că toţi membrii speciei Homo Sapiens sunt esenţial echivalenţi, egali în faţa Domnului: suntem creaturi vulnerabile, mortale, aruncate într-un univers hotărât să ne creeze şi protejeze, şi să ne transforme şi distrugă. „Atitudinea“ noastră faţă de acest univers ambivalent poate împrumuta doar una dintre cele două forme prototipice: pozitivă sau negativă. Natura exactă a acestor două forme (care pot fi considerate doar ca „personalităţi“ complexe)şi a fundalului pe care funcţionează constituie obiectul central al mitului (şi, aş îndrăzni să spun, obiectul adecvat al ştiinţelor umaniste şi al artelor frumoase).

Figura 18. Elementele constitutive pozitive ale experienţei, personificate

Analiza unei serii de mituri — mituri care, aş susţine, se află la baza civilizaţiei occidentale înseşi — va face dureros de evidente aceste puncte de vedere. Vom începe cu discutarea Enumei Eliş. Această creaţie narativă mesopotamiană, care a fost elaborată în detaliu pe parcursul mai multor secole, este cel mai complet mit cosmogonic antic aflat la dispoziţia noastră. Ne îndreptăm de la cosmologia sumeriană către cea egipteană; apoi, de la aceste exemple particulare către o discuţie mai generală a reprezentării mitologice.

Enuma Eliş: un cuprinzător exemplu de clasificare narativă

Miturile creaţiei sunt în general considerate încercări primitive sau superstiţioase de a realiza magia ştiinţei moderne. Presupunem că strămoşii noştri încercau să facă acelaşi lucru ca şi noi, atunci când ne construim teoriile cosmologice şi descriem generarea lumii obiective. Această presupunere este greşită. Strămoşii noştri nu erau atât de simplişti pe cât credem noi că erau, iar teoriile lor asupra generării cosmosului nu erau doar ştiinţă primitivă. Teoriile arhaice ale creaţiei încercau să explice existenţa lumii, experimentată în totalitate (ceea ce înseamnă, inclusiv ca sens), şi nu doar realitatea izolată a lumii materiale. Lumea trăită ca totalitate este făcută din lucruri materiale — cu care suntem familiarizaţi —, precum şi din valenţe, pe care le considerăm epifenomenale; din obiecte ale experienţei şi din realitatea subiectului care trăieşte aceste experienţe. Lumea născută în miturile arhaice ale creaţiei este fenomenologică, mai curând decât materială — include toate aspectele experienţei, inclusiv acele lucruri pe care acum le privim ca fiind pur subiective. Mintea arhaică nu a învăţat cum să uite ce era important. Poveştile antice despre naşterea lumii, prin urmare, se concentrează asupra întregii realităţi în loc să aleagă acele aspecte distante şi abstracte pe care noi le considerăm acum pur obiective.

Ştiinţa poate fi considerată „descrierea lumii cu privire la acele aspecte care sunt consensual aprehensibile“ sau „specificarea celui mai eficient mod de a atinge un scop (dat fiind un ţel definit)“. Naraţiunile — miturile, în principal — pot fi înţelese mai exact ca descrierea lumii aşa cum semnifică (acţiunea). Universul mitic este un loc al acţiunii, nu un loc al percepţiei. De aceea, mitul descrie lucrurile în termenii valenţei lor afective unice sau împărtăşite, a semnificaţiei lor motivaţionale. Dacă putem spune (sau interpreta) o poveste despre ceva, se zice despre noi că am cartografiat acel lucru, cel puţin parţial. Spunem poveşti despre necunoscut, cunoscător şi cunoscut, iar de aceea se poate spune, oarecum paradoxal, că ne-am adaptat la imprevizibil, la realitatea că ne putem adapta la imprevizibil şi la teritoriul explorat însuşi, unde totul a fost făcut să fie sigur. Deşi necunoscutul este cu adevărat necunoscut, se poate spune despre el că posedă caracteristici stabile, într-un sens larg. Aceste caracteristici sunt revelate

în acţiunile pe care le întreprindem ca reacţie la înfăţişarea lucrurilor neaşteptate.

Lumea, aşa cum este ea experimentată, e compusă din toate lucrurile cu care suntem familiarizaţi şi pe care le-am clasificat în concordanţă cu relevanţa lor, împreună cu toate lucrurile cu care nu suntem familiarizaţi, care au o relevanţă proprie, şi cu procesele care le mediază şi care transformă nefamiliarul în familiar, făcând uneori ca previzibilul să devină straniu. Domeniul nefamiliarului poate fi considerat sursa supremă a tuturor lucrurilor, din moment ce noi generăm toată cunoaşterea noastră determinată ca pe o consecinţă a explorării a ceea ce nu înţelegem. În acelaşi mod, procesul explorării trebuie considerat rodnic, din moment ce nimic familiar nu poate fi generat din imprevizibil, în absenţa acţiunii şi obârşiei exploratorii. Domeniul cunoscutului — creat pe parcursul procesului de explorare — este lumea familiară, pământul ferm, separat de marea maternă a haosului. Aceste trei domenii cuprind cărămizile fundamentale ale lumii arhaice a mitului. Am discutat mai devreme, pe scurt, un mit sumerian arhaic al creaţiei, care descrie „lumea“ drept consecinţa separării părinţilor cosmici, An (Cerul) de Ki (Pământul), de către En-lil, fiul lor şi zeul atmosferei. Vechii egipteni priveau situaţia în mod similar:

Asemeni atâtor altor tradiţii, cosmogonia egipteană începe cu apariţia unei coline din Apele Primordiale. Apariţia acestui „Loc dintâi“ deasupra imensităţii acvatice semnifică ivirea pământului, dar totodată a luminii, a vieţii şi a conştiinţei. La Heliopolis, locul numit „Colina de Nisip“, care făcea parte din templul Soarelui, era identificat cu „Colina Primordială“. Hermopolis era celebru pentru lacul său din care a răsărit Lotusul cosmogonic. Dar şi alte localităţi îşi revendicau acelaşi privilegiu, într-adevăr, fiecare oraş, fiecare sanctuar era considerat un „Centru al Lumii“, locul unde începuse Creaţia. Movila iniţială devenea adeseori Muntele cosmic pe care Faraonul urca pentru a se întâlni cu Zeul-Soare.

Alte versiuni vorbesc despre Oul Primordial care conţine „Pasărea luminii“ … sau despre Lotusul originar, purtând Soarele copil sau, în fine, despre Şarpele primitiv, prima şi ultima imagine a zeului Atum. (Într-adevăr, capitolul 175 din Cartea Morţilor arată că, atunci când lumea se va reîntoarce la starea de Haos, Atum va deveni din nou Şarpe. Îl putem recunoaşte în Atum pe Zeul suprem şi ascuns, în timp ce Ra, Soarele, este, prin excelenţă, Zeul manifest.) Etapele creaţiei — cosmogonie, teogonie, creaţia fiinţelor vii etc. — sunt diferit

prezentate. După teologia solară de la Heliopolis, oraş situat în vârful Deltei, zeul Ra-Atum-Khepri a creat un prim cuplu divin, Şu (Atmosfera) şi Tefnut, părinţii zeului Geb (Pământul) şi ai zeiţei Nut (Cerul). Demiurgul a efectuat Creaţia masturbându-se sau scuipând. Expresiile sunt naiv grosolane, dar sensul lor este clar: divinităţile se nasc din substanţa însăşi a Zeului Suprem. Ca şi în tradiţia sumeriană, Cerul şi Pământul erau unite într-un hieros gamos neîntrerupt, până în momentul în care au fost separaţi de către Şu, zeul atmosferei. Din unirea lor au venit pe lume Osiris şi Isis, Seth şi Neftis, protagonişti ai unei drame patetice care ne va reţine mai departe.[220]

Miturile primordiale ale creaţiei tind să descrie originea lucrurilor ca pe o consecinţă a cel puţin două evenimente înrudite. Din punct de vedere simbolic, Universul a apărut ca rezultat al acţiunii unei zeităţi primordiale hermafrodite. Alternativ, a apărut din interacţiunea unor spirite sau principii oarecum mai diferenţiate, masculin şi feminin (deseori, progenitura zeului primordial) — de exemplu, din interacţiunea cerului, asociat (mai frecvent) cu tatăl, şi a pământului (căruia i se atribuie, în general, dar nu invariabil, un caracter feminin). Imageria de acest ultim tip rămâne încorporată latent în cel mai vechi mit (iahvist) al creaţiei din cartea Genezei a Vechiului Testament. Povestea iahvistă începe într-al patrulea verset al celui de-al doilea capitol al Genezei şi îl descrie pe Dumnezeul masculin insuflându-i viaţă (spirit) lui adamah, mama pământ, şi creând în acest fel primul om (hermafrodit), Adam.[221] Alternativ, în naraţiuni mult mai dramatice — cum ar fi Enuma Eliş, mitul babilonian al creaţiei — demiurgul creator ucide un dragon sau un şarpe şi construieşte Universul din bucăţi ale acestuia. Cele două forme de poveşti, foarte diferite la suprafaţă, împărtăşesc o structură gramaticală profundă, ca să ne exprimăm astfel; utilizează metafore care sunt strâns asociate, psihologic şi istoric, pentru a furniza mesajul fundamental:

„În imnul babilonian al creaţiei, Enuma Eliş [(„când mai sus“[222]), circa 650 î.Hr., în singura formă existentă; derivată dintr-o tradiţie veche de cel puţin 2000 de ani], zeul apelor dulci, Apsu, a fost ucis, iar văduva sa, Tiamat, zeiţa apelor sărate, îi ameninţă pe zei cu distrugerea. Marduk, campionul zeilor, a ucis-o şi a tăiat-o în două, creând apoi cerul dintr-o jumătate şi pământul, din cealaltă jumătate a ei. În mod similar, creaţia din Geneză începe cu o „boltă cerească“

separând apele de sus de apele de jos, dar făcând astfel o lume care era pustie (tohu), cu întuneric pe faţa adâncului (tehom). Se spune despre cuvintele ebraice că ar fi înrudite etimologic cu Tiamat, şi există în Vechiul Testament multe aluzii la creaţie ca ucidere a unui dragon sau monstru“.[223]

Este uşor sau cel puţin pare uşor să înţelegem de ce mintea preexperimentală a putut frecvent asocia întreaga creaţie cu feminitatea — cu sursa de viaţă nouă prin naştere (cel mai evident, cauza şi originea concretă a tuturor lucrurilor vii). Rolul masculului în creaţia originară — partea jucată de „principiul masculin“, mai precis — este mult mai dificil de înţeles, aşa cum rolul bărbatului în procreare este mai puţin evident. Cu toate acestea, cel mai amplu diseminat mit al creaţiei — şi, indiscutabil, cel mai puternic şi mai influent — inversează în esenţă tiparul standard al originii mitice şi pune un accent particular asupra elementului masculin. În tradiţia iudeo-creştină, creaţia depinde de existenţa şi acţiunea Logos-ului, conştiinţă masculină, discriminantă mitic sau spirit explorator, asociată inextricabil cu abilitatea lingvistică — Cuvântul, după cum afirmă Sf. Ioan (în ceea ce a fost menit să formeze afirmaţia de deschidere a Noului Testament, echivalentă structural cu începutul Genezei[224]):

La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul.

Acesta era întru început la Dumnezeu.

Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut.

Întru El era viaţă şi viaţa era lumina oamenilor.“[225]

Accentul explicit plasat de tradiţia iudeo-creştină asupra primatului cuvântului şi al echivalenţilor săi metaforici îl face oarecum unic în panteonul miturilor creaţiei. Evreii timpurii au fost probabil primii care au susţinut în mod clar că activitatea în domeniul mitic masculin al spiritului este legată într-o manieră integrală de construirea şi stabilirea experienţei ca atare. Este imposibil de înţeles motivul pentru care tradiţia iudeo-creştină a avut o astfel de forţă

imensă — de a înţelege natura relaţiei dintre psyche şi lume —, fără a analiza reţeaua de sens care formează doctrina Cuvântului.

Există un precedent psihologic clar pentru filosofia evreilor timpurii (şi a creştinilor târzii) în şcoala mesopotamiană şi egipteană a speculaţiei metafizice — în ritualurile, imaginile şi actele lor de reprezentare verbală abstractă. Mitul mesopotamian al creaţiei, pe care îl vom lua în considerare primul — Enuma Eliş —, descrie apariţia lumii primordiale ca pe o consecinţă a uniunii (sexuale, generatoare, creatoare) a zeităţilor primordiale Apsu şi Tiamat. Apsu, masculinul, a servit drept creatorul cerului şi pământului, înainte de identificarea acestora ca atare (înainte de a fi numite). Tiamat, „care le-a dat naştere tuturor“[226], era consoarta lui. Iniţial, Apsu şi Tiamat existau (?) indiscernabil unul de altul, „îşi amestecau încă apele împreună“[227] pe când „nu se făcuse nicio păşune, nici măcar o mlaştină cu stuf nu se vedea; când niciunul din ceilalţi zei nu se născuse, când nu erau încă numiţi pe numele lor, iar sorţile lor nu fuseseră încă hotărâte“.[228] Uniunea lor uroborică a servit drept sursa din care au provenit structurile şi procesele sau spiritele mai diferenţiate, dar încă fundamentale: „în acel timp, zeii au fost creaţi cu ei“.[229] „Oul precosmogonic“ „locuit“ de Tiamat şi Apsu a dat naştere lumii iniţiale „a zeilor“. Acest proces este descris schematic în Figura 19: Naşterea lumii zeilor.

Zeii mesopotamieni — ca şi zeităţile de pretutindeni — reprezintă oarecum un mister pentru mintea modernă. Culturile arhaice sunt doldora de zeităţi. Părem incapabili să le localizăm acum. Ele nu par a fi parte din lumea externă obiectivă. De aceea, este tentant să privim aceste fiinţe ca pe nişte construcţii imaginative, ca personificări ale stărilor sau impulsurilor afective sau emoţionale subiective, forma incarnată a experienţei subiective. Termenul „personificare“ totuşi implică un act voluntar — conotează folosirea conştientă a metaforei de către individul motivat să reprezinte, ştiind că reprezintă. Cu toate acestea, nu există nicio indicaţie referitoare la faptul că acesta este un act de creaţie conştientă, care dă naştere zeităţii preexperimentale; de fapt, contrariul pare să fie mai adevărat: „acţiunea zeităţii“ este cea care dă naştere efortului creativ ca atare din partea subiectului creator. De aceea, zeul trebuie să fie mai mult decât subiectul, mai mult decât concepţia narativă originală a subiectului despre sine însuşi.

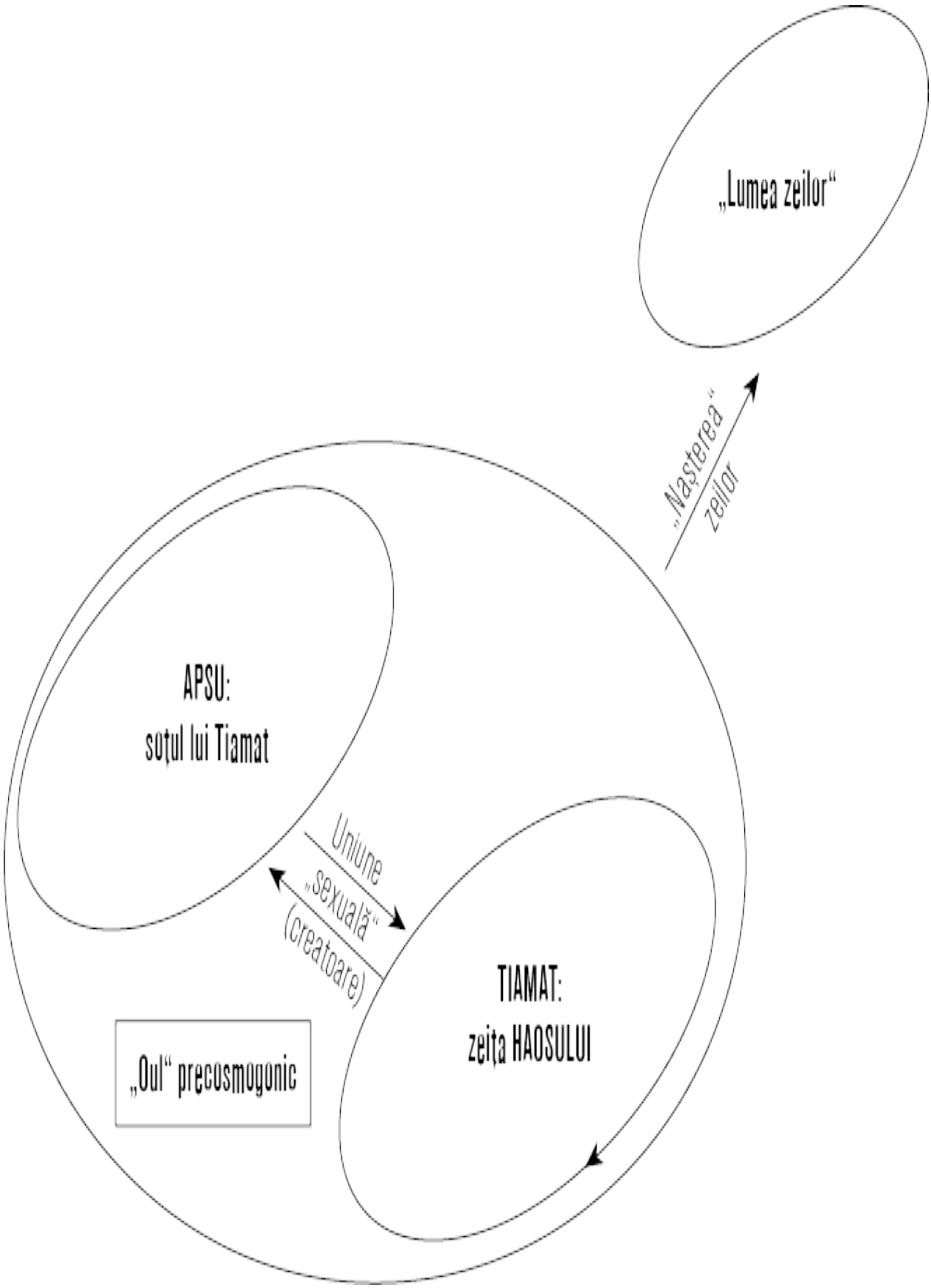

„Lumea zeilor“
„Naşterea“ zeilor
APSU:
soţul lui Tiamat
Uniune „sexuală“ (creatoare)
TIAMAT:
zeiţa HAOSULUI
„Ou“ precosmogonic

Figura 19. Naşterea lumii zeilor

Fenomenele pe care le-am descrie acum ca emoţii sau forţe motivaţionale, din perspectiva conştiinţei noastre de sine moderne, diferenţiată comparativ şi acută, nu par a fi experimentate chiar „intern“, în forma lor originară. Mai curând, ele îşi fac apariţia ca parte şi porţiune a experienţei (evenimentului sau secvenţei de evenimente) care le-a dat naştere şi adoptă forma reprezentaţională iniţială în întruparea imaginativă. Ideea modernă a „stimulului“ poate fi considerată un vestigiu al acestei forme de gândire — o formă care-i garantează obiectului puterea controlului afectiv şi comportamental (sau care nu poate face diferenţa între ceea ce obţine răspuns şi răspunsul în sine). Ca adulţi, noi nu mai gândim „animist“ decât în momentele noastre de slăbiciune sau în cele ludice, pentru că atribuim motivaţia şi emoţia factorilor care ţin de noi înşine, şi nu (în general) stimulului care le-a dat cel mai probabil naştere. Putem separa lucrul de implicaţia lucrului, pentru că studiem şi beneficiem de gândirea empirică şi metoda experimentală. Putem înceta să-i mai atribuim „obiectului“ forţa motrice şi afectivă şi îl putem lăsa să existe singur sub aspectul său pur senzorial şi consensual; putem face diferenţa între ce suntem noi şi ce este lumea. Mintea preexperimentală nu putea (nu poate) face asta, cel puţin nu în mod consecvent; nu putea discrimina fiabil între obiect şi efectul lui asupra comportamentului. Obiectul şi efectul, în totalitate, constituie un zeu (mai exact, o clasă de obiecte şi efectele lor constituie un zeu).

Un zeu astfel considerat — mai specific, un zeu potent şi puternic, unul cu o istorie — constituie maniera în care un grup sau o familie de stimuli cu semnificaţie motivaţională izomorfă se revelează sau acaparează imaginaţia (comunicată) colectivă a unei anumite culturi. O astfel de reprezentare este o combinaţie ciudată (din punct de vedere empiric) de fenomene psihologice şi sociologice şi de „realităţi“ obiective — un amestec nediferenţiat de subiect şi obiect (de emoţie şi experienţă senzorială), transpersonală ca natură (fiind „construcţie“ elaborată istoric şi experienţă imaginativă împărtăşită). Cu toate acestea, zeitatea primitivă serveşte drept reprezentare exactă a temeiului fiinţei, căci este afect şi subiectivitate, dar şi drept obiect pur (înainte ca cele două să fie distilate sau separate corespunzător) — pentru că este experienţă primordială mai curând decât simplu lucru primordial.

De aceea, primii „copii ai lui Tiamat şi Apsu“ — „zeii mai vârstnici“ — ar trebui priviţi drept întrupările fenomenelor intrapsihice transpersonale arhaice care au dat naştere motivaţiei umane, dar şi drept aspectele specifice ale lumii obiective care au activat sistemele intrapsihice respective. Sumerienii se considerau predestinaţi „să îmbrace şi să hrănească“ acei zei, pentru că se considerau servitorii, într-un anumit sens, ai ceea ce am numi forţe instinctive, „trezite“ de „mediu“. Aceste forţe pot fi în mod rezonabil privite aşa cum le priveau sumerienii — ca zeităţi care locuiau într-un „loc supracelest“, existând încă dinainte de răsăritul umanităţii. Atracţia erotică, de exemplu — un zeu puternic — are o istorie de dezvoltare care precede naşterea umanităţii, este asociată cu „stimuli“ eliberaţi, relativ „înnăscuţi“ (aceia care caracterizează frumuseţea erotică), are o putere teribilă şi o existenţă care o „transcende“ pe aceea a oricărui individ „posedat“ în prezent. Pan, zeul grec al naturii, producea/reprezenta frica (producea „panică“); Ares sau Marte la romani, furia şi agresivitatea ostilă. Noi nu mai personificăm aceste „instincte“, cu excepţia scopurilor de înfrumuseţare literară, aşadar nu mai credem că ele „există“ într-un „loc“ (aşa cum este raiul, de exemplu). Dar ideea că aceste instincte locuiesc într-un spaţiu — şi că în acel spaţiu se desfăşoară adevărate războaie — este o metaforă cu o forţă şi o utilitate explicative extraordinare. Luptele dintre diferitele „moduri de viaţă“ (sau diferite filosofii) care caracterizează dintotdeauna societăţile umane pot fi în mod util vizualizate ca o luptă dusă între standarde diferite de valoare (şi, de aceea, de diferite ierarhii ale motivaţiei). „Forţele“ implicate în astfel de războaie nu mor, căci ele sunt „nemuritoare“: fiinţele umane, care acţionează ca nişte „marionete ale zeilor“ în astfel de situaţii, nu sunt la fel de norocoase.

Să ne întoarcem la Enuma Eliş: zeităţile secundare/patriarhale ale panteonului celest mesopotamian — inclusiv cuplurile Lahmu şi Lahamu, Kishar şi Anshar — au apărut ca o consecinţă directă a „unităţii“ originare, privită ca interacţiune sexuală între Tiamat şi Apsu, cuplul primordial. Acest ou precosmogonic nediferenţiat (o metaforă comună în alte mituri ale creaţiei) „conţine“ un aliaj de „ordine“ („principiul“ masculin) şi „haos“ („principiul“ feminin). Acest aliaj reprezintă „părinţii lumii“, blocaţi într-o „îmbrăţişare creativă“ (este spirit şi materie, concepute alternativ, fiind încă „un singur lucru“). Uniunea dintre Tiamat şi Apsu a dus la naşterea de copii — instinctele primordiale sau forţele vieţii care, în schimb, zămislesc fiinţe mai individualizate. Enuma Eliş însăşi nu petrece mult timp subliniind trăsăturile specifice ale acestor forţe ale vieţii, căci este preocupată de chestiuni mai generale. Lahmu şi Lahamu, Kishar şi Anshar sunt personaje secundare, care

servesc doar drept intermediari între adevăraţii protagonişti ai dramei — Marduk, un zeu născut târziu, şi Tiamat, mama sa renegată. Kishar şi Anshar servesc, de aceea, doar ca genitori ai lui Anu, care, la rândul său, „îl zămisli pe Ea,[230] asemănarea lui“, „stăpânul tatălui său“[231], „cu mult mai înţelegător, înţelept, puternic decât bunicul său, Anshar“[232], fără „rival printre zei, fraţii săi“.[233]

Zeii mai vârstnici servesc doar la reproducere şi la acţiuni zgomotoase. Tărăboiul şi vânzoleala lor permanentă îi supără pe părinţii divini; perturbă „părţile interne ale lui Tiamat.“[234] Astfel, Tiamat şi Apsu conspiră împreună să-şi „devoreze“ copiii. Acesta este un fapt mitologic comun; unul evocat mai târziu de povestea lui Iahve, a lui Noe şi a potopului. Zeii au dat naştere cosmosului, dar au încercat fără oprire să-l distrugă.

Zeul Ea află de complotul părinţilor şi îl ucide pe Apsu — adăugând şi insulta de a construi o casă pe rămăşiţele acestuia (şi numind acea casă Apsu, fie în batjocură, fie în amintirea lui). În această casă îşi aduce mireasa, pe Damkina, care curând dă naştere lui Marduk, eroul poveştii, „cel mai înţelept dintre înţelepţi, cel mai înţelept dintre zei“,[235] plin de „splendoare care inspiră veneraţie“.[236] Când Ea şi-a văzut fiul:

S-a veselit, s-a luminat, inima i-a fost plină de bucurie.

L-a distins şi i-a oferit egalitatea cu zeii,

Aşa încât el era preaslăvit şi îi depăşea în toate.

Membrele lui erau alcătuite cu pricepere, mai presus de înţelegere,

Nu erau făcute pentru înţelegerea oamenilor, erau greu de privit.

Patru îi erau ochii, patru urechile.

Când buzele i se mişcau, ţâşnea focul.

Fiecare dintre cele patru urechi creştea mare,

La fel şi ochii, ca să vadă totul.

Era preaslăvit printre zei, forma sa îi depăşea;

Membrele sale erau gigantice, statura sa îi depăşea pe toţi.

Mariyutu, Mariyutu:

Fiul zeului-soarelui, zeul-soarelui al zeilor.[237]

Marduk este caracterizat de asociaţii metaforici ai conştiinţei. Are capacităţi senzoriale exagerate; cuvintele sale sunt caracterizate de forţă creatoare şi distructivă (prin capacitatea transformatoare a focului). El este „zeul-soare“, mai presus de toţi, ceea ce înseamnă că este asimilat (sau, mai exact, ocupă acelaşi „spaţiu categorial“) cu „vederea“, „viziunea“, „iluminarea“, „zorii“, „eliminarea întunericului“ şi „moartea nopţii“.

În mijlocul întregii acţiuni — planuri de război, moarte, naştere —, Anu (bunicul lui Marduk, tatăl lui Ea) este ocupat cu generarea celor patru vânturi. Acţiunea lui ridică valuri pe suprafaţa apelor ocupate de Tiamat şi de subzeităţile primare/matriarhale (anterior neidentificate) care (aparent) o însoţesc acolo. Această nouă intruziune o tulbură pe Tiamat mai presus de toleranţă, o supără şi mai mult decât este deja din cauza zgomotului progeniturilor gălăgioase şi a morţii soţului. Decide să scape universul de zeii mai vârstnici (secundari/patriarhali) odată pentru totdeauna şi începe să producă „soldaţi“ oribili, care să o ajute în luptă:

… care purtau şerpi monstruoşi

Cu dinţi ascuţiţi şi mulţi.

Cu otravă în loc de sânge, ea le-a umplut trupul.

Dragoni feroce ea a îmbrăcat în teroare,

I-a încoronat cu glorie aducătoare de frică şi i-a făcut aidoma zeilor,

Astfel că acela care îi priveşte va pieri de groază.[238]

Tiamat cea furioasă — necunoscutul, haosul, în aspectul său groaznic sau distructiv — produce unsprezece specii de monştri care s-o ajute în luptă, inclusiv vipera, dragonul, marele leu, câinele turbat, omul-scorpion şi demonul-furtună. Îl alege pe primul născut, Kingu pe numele său, pentru a domni peste toţi, dându-i „tăbliţa destinelor“,[239] care semnifică ascensiunea şi dominaţia lui. Povestea continuă:

După ce Tiamat a făcut pregătiri mari,

Era gata să se lupte cu zeii pe care îi zămislise.

Pentru a-l răzbuna pe Apsu, Tiamat a făcut răul acesta.

Lui Ea i s-a revelat cum s-a pregătit ea pentru atac.

Când Ea a aflat despre acest lucru,

A îngheţat de frică şi a fost cuprins de întuneric tăcut.

După ce s-a gândit o vreme şi mânia i s-a mai risipit,

A mers la Anshar, [stră]bunicul lui.

Şi când l-a văzut pe Anshar, [stră]bunicul lui,

I-a povestit planul lui Tiamat.[240]

Acum, deşi Apsu nu este bine descris în Enuma Eliş, devine clar că el este soţul lui Tiamat. Partenerul „masculin“ al „zeiţei necunoscutului“ este inevitabil „zeul necunoscutului“ (sau „părintele“ şi cel care depinde de ea, cunoscătorul). „Cunoscutul“ este acela care serveşte drept protecţie în faţa necunoscutului, indiferent dacă este înţeles sau nu. Zeul Ea îl omoară pe Apsu, ceea ce înseamnă că, inconştient, se lipseşte de protecţie.

De aceea, Ea poate fi considerat în mod rezonabil drept reprezentantul acelei

părţi a umanităţii care dispreţuieşte etern (şi ignorant) tradiţia şi vrea să submineze sau să distrugă trecutul, fără să-i înţeleagă necesitatea sau natura. Cei „inconştient“ protejaţi de lumea exterioară prin zidurile culturii pot deveni iritaţi de limitările pe care le reprezintă aceste ziduri şi le pot dărâma cu imprudenţă. Acest act de distrugere, deghizat în vânt de libertate, îi permite necunoscutului teribil să dea năvală înapoi. Marea Mamă este o forţă îngrozitoare, în absenţa protecţiei patriarhale. Enuma Eliş subliniază implicit acest aspect vital. Această stare de lucruri este reprezentată schematic în Figura 20: „Moartea“ lui Apsu şi (re)naşterea lui Tiamat ca Ameninţare.

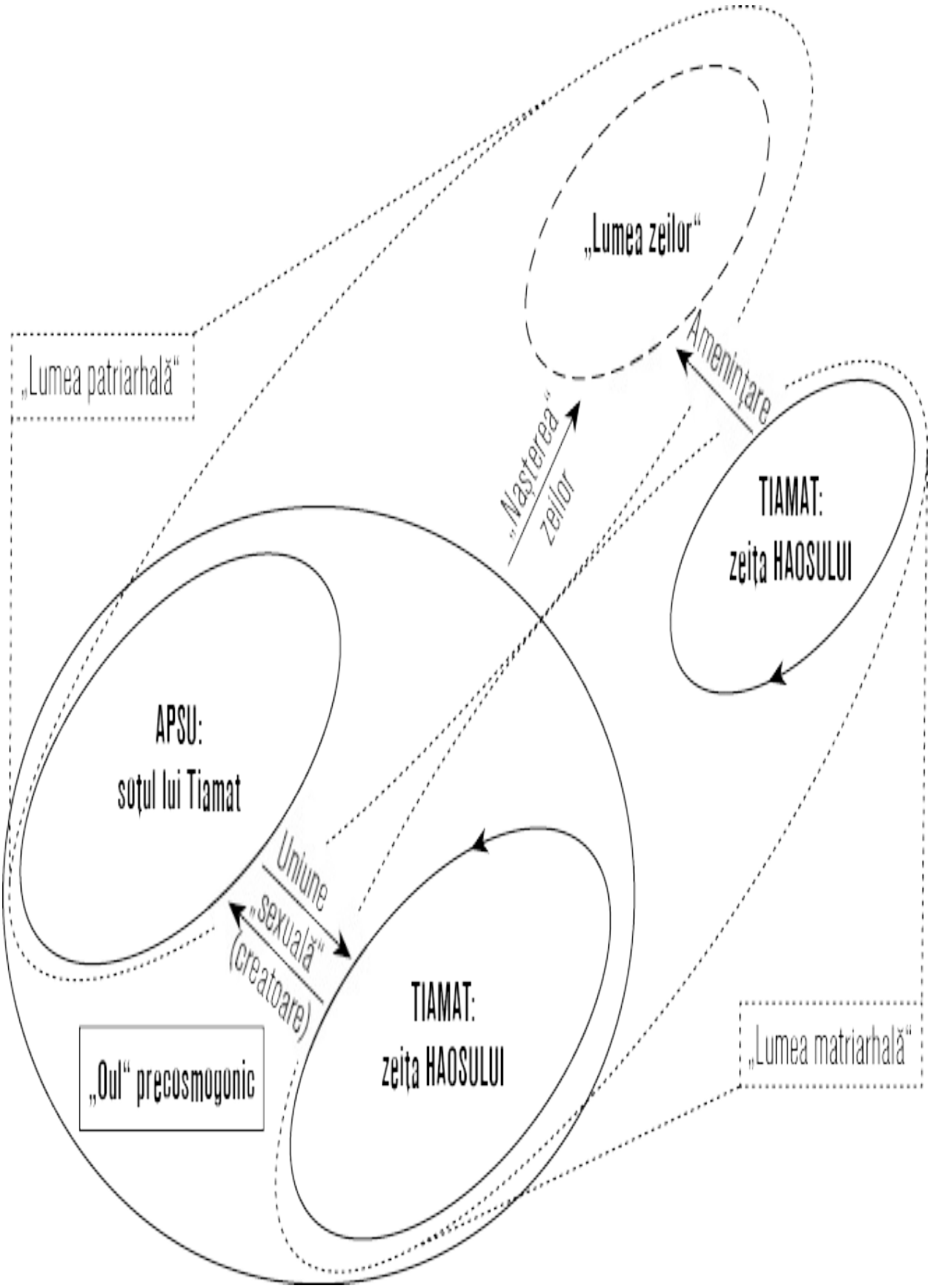

„Lumea zeilor“
„Lumea patriarhală“
Amenințare
„Naşterea“ zeilor
TIAMAT:
zeița HAOSULUI
APSU:
soțul lui Tiamat
Uniune „sexuală“ (creatoare)
TIAMAT:
zeița HAOSULUI
„Oul“ precosmogonic
„Lumea matriarhală“

Figura 20. „Moartea“ lui Apsu şi (re)naşterea lui Tiamat ca Ameninţare

Anshar este teribil de supărat când află despre furia lui Tiamat. Acesta îi cere lui Ea să se ridice împotriva lui Tiamat. Ea nu reuşeşte, pe bună dreptate, iar Anshar îl trimite pe Anu în locul lui. Şi el este înfrânt şi obligat să se întoarcă, copleşit de groază. Disperat, cu o ultimă speranţă, Anshar şi Ea apelează la Marduk, tânărul zeu-soare:

Ea l-a chemat pe Marduk în camera sa;

L-a povăţuit, i-a spus despre planul inimii sale:

„Marduk, ia aminte gândul meu, ascultă-ţi părintele.

Tu eşti acela, fiule, care îşi potoleşte inima;

Apropie-te de Anshar, gata de luptă;

Vorbeşte şi stai înaintea lui; când te va vedea, îşi va găsi liniştea“.

[Marduk] s-a bucurat de vorbele tatălui său;

S-a apropiat şi a stat dinaintea lui Anshar.

Când Anshar l-a văzut, inima i s-a umplut de bucurie;

I-a sărutat buzele, frica i-a dispărut.

„Anshar, nu fi tăcut, desfă-ţi buzele;

Voi merge şi voi înfăptui tot ce este în inima ta!

Ce bărbat a pornit în luptă împotriva ta?

Tiamat, care este o femeie, a venit asupra ta cu arme.

Tatăl meu, creatorule, bucură-te;

În curând îi vei zdrobi grumazul lui Tiamat!

Yea, tatăl meu, creatorule, bucură-te;

În curând îi vei zdrobi grumazul lui Tiamat!“

Anshar răspunde:

„Fiul meu, care cunoaşte toată înţelepciunea,

Fă-o să tacă pe Tiamat cu incantaţia ta sfântă“.[241]

„Cuvintele vrăjite“ ale lui Marduk (să ne aducem aminte, el scuipă foc) sunt descrise limpede şi rezonabil drept una dintre cele mai puternice arme în lupta împotriva forţelor răului. Anshar continuă:

„În carul furtunii urmează-ţi repede calea!

[…] … întoarce-o!“

Zeul a fost bucuros de vorbele tatălui;

Inima îi tresălta şi i-a spus tatălui:

„Zeul zeilor, destinul marilor zei,

Dacă e să fiu într-adevăr răzbunătorul tău,

Să o înving pe Tiamat şi să te păstrez în viaţă pe tine,

Cheamă Adunarea şi proclamă-mi puterea supremă

[subliniere adăugată].

Când veţi sta plini de bucurie împreună în Curtea Adunării,

Să fie rostirea gurii mele cea care hotărăşte sorţile, nu a ta.

Orice voi crea să rămână neschimbat,

Porunca buzelor mele să nu se întoarcă goală …şi să nu fie

schimbată“.[242]

Alexander Heidel, care a realizat traducerea (în engleză — N.t.) a textului Enuma Eliş, comentează:

Marduk pretinde autoritatea supremă şi nedisputată ca valoare, dobândită ca urmare a riscării propriei vieţi în lupta cu Tiamat. Când, de aceea, la festivalul Anului Nou [vezi discuţia de mai jos], zeii s-au întrunit în Curtea Adunării, „ei l-au servit cu respect“ pe Marduk, „regele zeilor din cer şi de pe pământ“, şi în acest entuziasm ei au hotărât sorţii. Zeii, într-adevăr, „continuă să decidă sorţii mult după ce Marduk a primit puterile pe care şi le-a dorit“;[243] dar decizia rămâne a lui Marduk, astfel că în ultimă instanţă el este cel care decide destinele.[244]

Acesta este un exemplu de „organizare ierarhică a zeilor“, un concept frecvent încapsulat în mitologie, la care vom reveni ulterior. Toţi copiii originari ai lui Tiamat sunt zei mai vârstnici, puternici şi impersonali, „forţe psihologice“ — „zeităţi“ care guvernează etern sau constituie motivaţia şi afectul uman. Chestiunea comandării adecvate a acestor forţe („cine sau ce trebuie să guverneze?“) este problema centrală a moralităţii şi problema principală cu care se confruntă indivizii umani şi organizaţiile sociale. „Soluţia“ sumeriană la această problemă a fost ridicarea lui Marduk — zeul-soare, care înfruntă haosul

în mod voluntar — la poziţia de „rege“ (şi supunerea celorlalţi zei în faţa acestui „rege“):

Ashar a deschis gura

Şi i-a spus aceste cuvinte lui Kaka, vizirul său:

„Kaka, vizirul meu, care îmi bucuri inima,

Te voi trimite la Lahmu şi Lahamu;

Tu ştii să discerni şi eşti în stare să faci legături.

Fă ca toţi zeii părinţii mei să fie aduşi în faţa mea.

Să aducă toţi zeii la mine,

Să vorbească împreună şi să se aşeze pe banchetă.

Să mănânce pâine şi să pregătească vinul.

Pentru Marduk, răzbunătorul lor, să hotărască soarta.

Du-te, Kaka, porneşte-te şi aşază-te în faţa lor.

Ce îţi voi spune repetă-le tu lor.

Anshar, fiul vostru, m-a trimis.

Porunca inimii lui el m-a însărcinat să v-o împărtăşesc,

Spunându-le: Tiamat, născătoarea noastră, ne urăşte.

A ţinut o întrunire şi s-a dezlănţuit.

Toţi zeii au trecut pe partea ei;

Chiar şi aceia pe care tu i-ai creat au mers de partea ei.

Ei s-au împărţit şi au trecut de partea lui Tiamat;

Erau supăraţi, au complotat fără odihnă, zi şi noapte;

S-au pregătit de luptă, furioşi;

S-au întrunit şi au plănuit conflictul.

Mama Hubur [Tiamat], care face toate lucrurile,

A făcut arme irezistibile, a născut şerpi monstruoşi

Cu dinţi ascuţiţi şi mulţi.

Cu otravă, în loc de sânge, ea le-a umplut trupul.

Dragoni feroce ea a îmbrăcat în teroare,

I-a încoronat cu glorie aducătoare de frică şi i-a făcut aidoma zeilor,

Astfel că acela care îi priveşte va pieri de groază,

Astfel că trupurile lor pot să ţâşnească înainte şi niciunul nu-şi

întoarce pieptul.

Ea a creat vipera, dragonul,

Marele leu, câinele turbat şi omul-scorpion,

Conducând demonii furtunii, libelula şi bizonul,

Purtând arme nemiloase, fără frică de luptă.

Puternice sunt ordinele ei, irezistibile sunt ele.

Unsprezece feluri de monştri cu totul au fost născuţi.

Din aceia dintre zei, primul ei născut, care a chemat adunarea,

Ea l-a glorificat pe Kingu; în mijlocul lor, ea l-a făcut măreţ.

Să meargă în fruntea armatei, să conducă forţele,

Să ridice armele pentru cauză, să lanseze atacul,

Înalta comandă a luptei

Ea a încredinţat-o mâinii lui; l-a pus să stea în adunare şi să spună:

Am făcut o vrajă asupra ta, te-am făcut să fii măreţ în adunarea zeilor.

Ţi-am dat în mână puterea asupra tuturor zeilor.

Fii preaslăvit, tu, singurul meu soţ!

Fie ca numele tău să devină mai mare decât cel al lui Anunnaki!“

I-a dat tăbliţa destinelor, i-a legat-o strâns la piept, spunând:

„Porunca ta nu va fi schimbată, cuvântul gurii tale va fi de încredere!“

Acum, când Kingu a fost preaslăvit şi a primit stăpânirea supremă,

Ei au hotărât destinele zeilor, fiii lor, spunând:

„Fie ca deschiderea gurilor noastre să îl facă să tacă pe zeul-foc

Fie ca otrava atotputernică să învingă noaptea duşmană!“

L-am trimis pe Anu, dar el nu a putut s-o înfrunte.

Şi Ea s-a înspăimântat şi s-a întors.

Apoi Marduk, cel mai înţelept dintre zei, fiul tău, a păşit înainte.

Inima sa l-a îmboldit s-o înfrunte pe Tiamat.

Şi-a deschis gura şi mi-a spus:

„Dacă într-adevăr este să fiu răzbunătorul tău,

Să o înfrâng pe Tiamat şi să te păstrez în viaţă,

Strânge Adunarea şi proclamă-mi puterea supremă.

Când toţi vor sta împreună voioşi în Curtea Adunării,

Fie ca eu, prin îndrăzneala gurii mele, să le hotărăsc destinele,

în locul tău.

Tot ce creez să rămână neschimbat.

Porunca buzelor mele să nu se întoarcă goală, să nu fie schimbată.

Grăbeşte-te la mine deci şi hotărăşte-i soarta,

Aceea să se ducă să întâlnească pe duşmanul tău cel puternic!“[245]

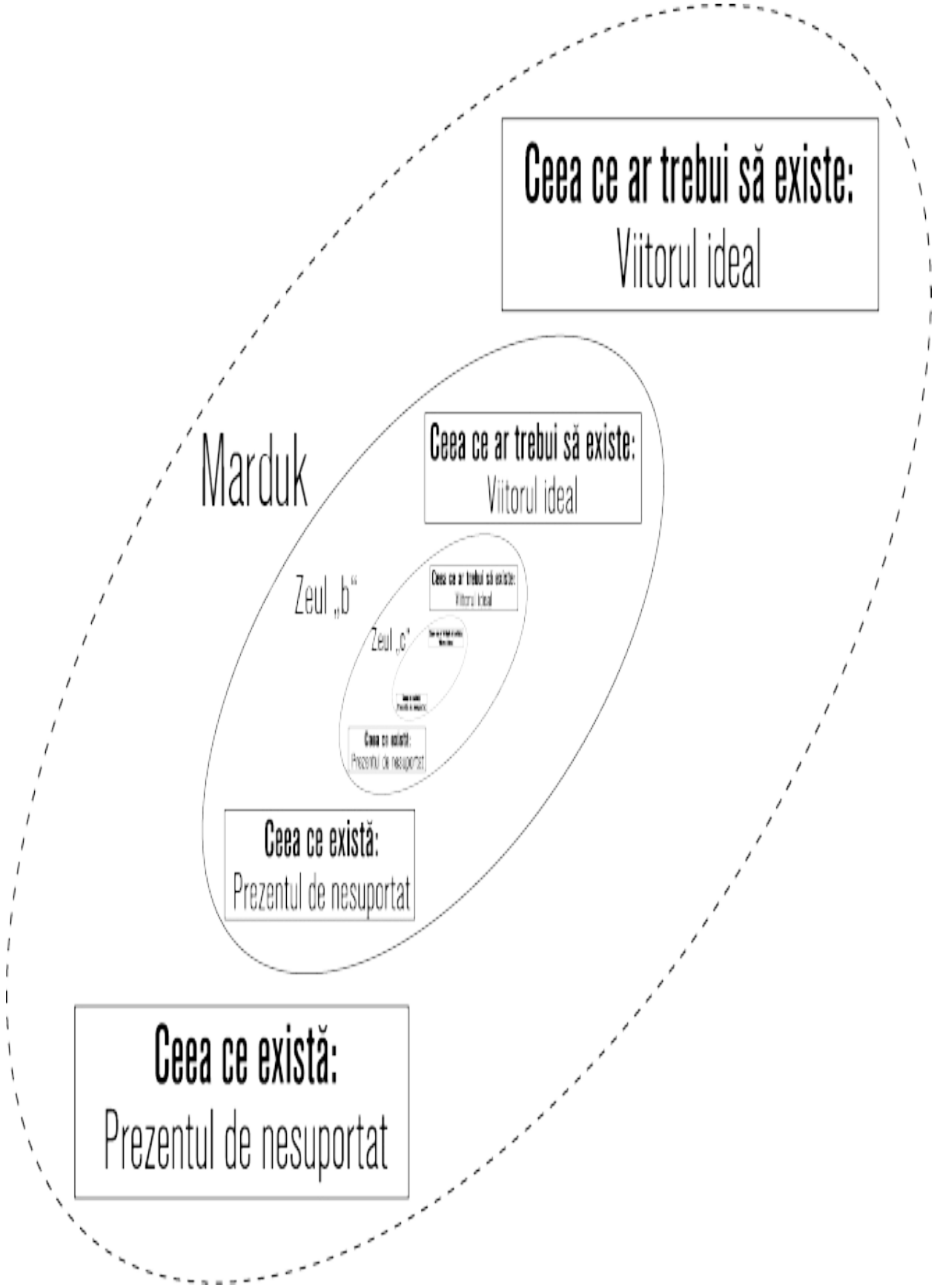

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Marduk
Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Zeul „b"
Zeul „c"
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat

Figura 21. „Lumea“ zeilor: organizarea ierarhică

„Organizarea ierarhică a zeilor“ este reprezentată schematic în Figura 21: „Lumea“ zeilor: organizarea ierarhică şi îl descrie pe Marduk drept personalitatea supraordonată sau tiparul de acţiune „menit“ să transforme prezentul insuportabil în viitor dorit. Enuma Eliş afirmă, în esenţă: „Când lucrurile sunt normale, orice zeu poate domni. Totuşi, în caz de adevărată criză, toţi se întorc spre zeul-soare (întruparea «conştiinţei»). Probabil este rezonabil să presupunem, de aceea, că el ar trebui să fie conducătorul suprem“. „Formularea“ acestei „ipoteze“ a fost o lucrare de geniu neîntrecut şi o mutare decisivă în istoria minţii occidentale.

Vizirul Kaka merge pe calea sa, aşa cum i s-a poruncit, şi împrăştie vorba printre zeităţile mai vârstnice (secundare/patriarhale), care se adună să contemple bătălia iminentă:

Au intrat în prezenţa lui Anshar şi au umplut Curtea Adunării;

S-au sărutat unul pe altul pe măsură ce se adunau;

Au vorbit şi s-au aşezat pe o banchetă.

Au mâncat pâine şi au pregătit vinul.

Vinul dulce le-a împrăştiat temerile;

Trupurile lor se umflau pe măsură ce ei beau băutura puternică.

Erau peste măsură de lipsiţi de griji, spiritul le era exaltat;

Pentru Marduk, răzbunătorul, ei au proclamat soarta.

Ei au ridicat pentru el un tron zeiesc,

Iar el şi-a luat locul în faţa părinţilor săi pentru a primi suveranitatea.

„Tu eşti cel mai important dintre zeii măreţi,

Destinul tău este fără pereche, porunca ta este precum cea a lui Anu.

Marduk, tu eşti cel mai important dintre măreţii zei.

Destinul tău este fără pereche, porunca ta este precum cea a lui Anu.

Începând de astăzi porunca ta nu va fi schimbată.

Să glorifici şi să umileşti — asta va fi puterea ta.

De încredere va fi rostirea gurii tale, porunca ta nu va fi în van.

Nimeni dintre zei nu-ţi va nesocoti drepturile.“[246]

Zeii au aşezat „veşmântul înstelat al cerului nopţii“[247] în mijlocul lor. La porunca lui Marduk — cuvântul lui — el apare; la porunca lui, el dispare, „precum cerul nopţii la trecerea soarelui“.[248] Marduk este în mod clar parte a panteonului care învinge etern dragonul nopţii. Povestea continuă:

Când zeii, părinţii lui, au văzut puterea cuvântului său,

Au fost bucuroşi şi l-au slăvit, spunând: „Marduk este rege!“

Ei l-au răsplătit cu sceptrul, tronul şi hlamida regală;

I-au dat o armă irezistibilă pentru a nimici duşmanul, spunând:

„Du-te şi ia-i viaţa lui Tiamat.

Fie ca vânturile să-i poarte sângele în cele patru zări“.

După ce zeii părinţii săi i-au hotărât soarta [lui Marduk],

Ei l-au îndrumat pe cale — spre reuşită şi realizări.[249]

Marduk îşi adună armele — arc, ciomag şi fulger —, ia foc şi face o plasă ca să o prindă pe Tiamat. Este un maestru al focului şi armelor, adică un maestru al tehnologiei care serveşte în principal la transformarea lumii necunoscute şi terifiante într-una reconfortantă, productivă şi familiară. El este capabil să constrângă necunoscutul, să-i limiteze sfera de acţiune şi să-l menţină sub control. El aţâţă vânturile şi furtuna în ajutorul său, folosind forţele naturii împotriva naturii înseşi. Se îmbracă în haine de zale înfricoşătoare şi poartă pe cap „o splendoare care inspiră teroare“. Pregătit cu grijă în acest fel şi întărit împotriva otrăvii, el apucă pe „calea dreaptă“ spre Tiamat. El înfruntă noutatea (re-născută) în mod voluntar, într-un moment pe care şi-l alege singur, după o pregătire atentă şi fără ezitare. Simpla lui înfăţişare seamănă teroare în inima lui Kingu şi a legiunii lui de monştri (aşa cum Hristos, mult mai târziu, îi îngrozeşte pe Diavol şi pe slugile lui). Marduk o înfruntă pe Tiamat, o acuză de trădare şi o provoacă la luptă.

Când Tiamat a auzit,

A început să se poate ca scoasă din minţi şi şi-a pierdut raţiunea.

Tiamat strigă tare şi furios,

Picioarele i se mişcă încoace şi-ncolo.

Spune o incantaţie, repetă vraja;

Cât despre zeii din luptă, ei îşi ascut armele.

Tiamat şi Marduk, cei mai înţelepţi dintre zei, s-au îndreptat unul

spre altul;

Au continuat spre o singură luptă, s-au apropiat pentru război.[250]

Marduk o umple pe Tiamat cu „un vânt rău“, care îi umflă burta. Când ea îşi

deschide gura ca să-l devoreze, el lansează o săgeată care-i sfâşie măruntaiele şi îi străpunge inima. El o subjugă complet, se descotoroseşte de cadavrul ei şi se ridică deasupra lui. Întâlnirea lui voluntară cu forţele necunoscutului produce o victorie decisivă. Îi adună slugile — inclusiv pe Kingu, căruia îi ia tăbliţa destinelor — şi le prinde în plasă. Apoi se întoarce la Tiamat.

Stăpânul a mers spre partea mai slabă a lui Tiamat

Şi, cu ciomagu-i nemilos, i-a zdrobit ţeasta.

I-a tăiat venele

Şi a pus vântul din nord să-i împrăştie sângele în cele patru zări…

A tăiat-o ca pe o scoică în două;

Jumătate din ea a pus-o sus, să facă cerul ca un acoperiş.

A fixat stâlpii şi a pus paznici;

Le-a poruncit să nu lase apele ei să fugă.

A străbătut cerurile şi a cercetat pământurile.

S-a dus în faţa lui Apsu, casa lui Ea.

Stăpânul l-a măsurat pe Apsu,

Şi apoi a hotărât o mare structură, pe nume Esharra [Pământ].[251]

Marduk construieşte apoi ordinea cerească, croind anul, definind zodiacul cu douăsprezece semne, hotărând mişcarea astrelor, a planetelor şi a lunii.[252] În cele din urmă, el binevoieşte să creeze omul (din Kingu, cel mai mare şi mai vinovat aliat al lui Tiamat), astfel încât „asupra lui vor fi impuse muncile zeilor, pentru ca ei să se odihnească“;[253] în final îi întoarce pe zeii aliaţi în locuinţele lor celeste. Recunoscători, aceştia îi fac un dar:

Acum, o, stăpâne, care ne-ai eliberat din slujba fără scăpare,

Care să fie semnul recunoştinţei noastre în faţa ta?

Vino, lasă-ne să facem ceva care se va numi „sanctuar“.

Va fi un adăpost ca să ne odihnim noaptea; vino, să ne odihnim în el![254]

Adăpostul este Babilon, centrul civilizaţiei, spaţiu sacru mitic, dedicat pe vecie lui Marduk.

Povestea mitică expusă în Enuma Eliş descrie natura relaţiei eterne dintre sursa (imposibil de cunoscut) a tuturor lucrurilor, „zeii“ care guvernează viaţa omului şi subiectul sau procesul care construieşte experienţa hotărâtă prin întâlnirea voluntară cu necunoscutul. „Povestea completă“ prezentată în mitul sumerian al creaţiei este înfăţişată, schematic, în Figura 22: Enuma Eliş în reprezentare schematică. Tiamat este descrisă, simultan, ca lucrul care generează totul (ca mama tuturor zeilor); ca lucrul care distruge toate lucrurile; drept consoarta unui principiu spiritual patriarhal, de care depinnde şi creaţia (Apsu) şi, în sfârşit, ca lucrul tăiat în bucăţi de către eroul care construieşte lumea.

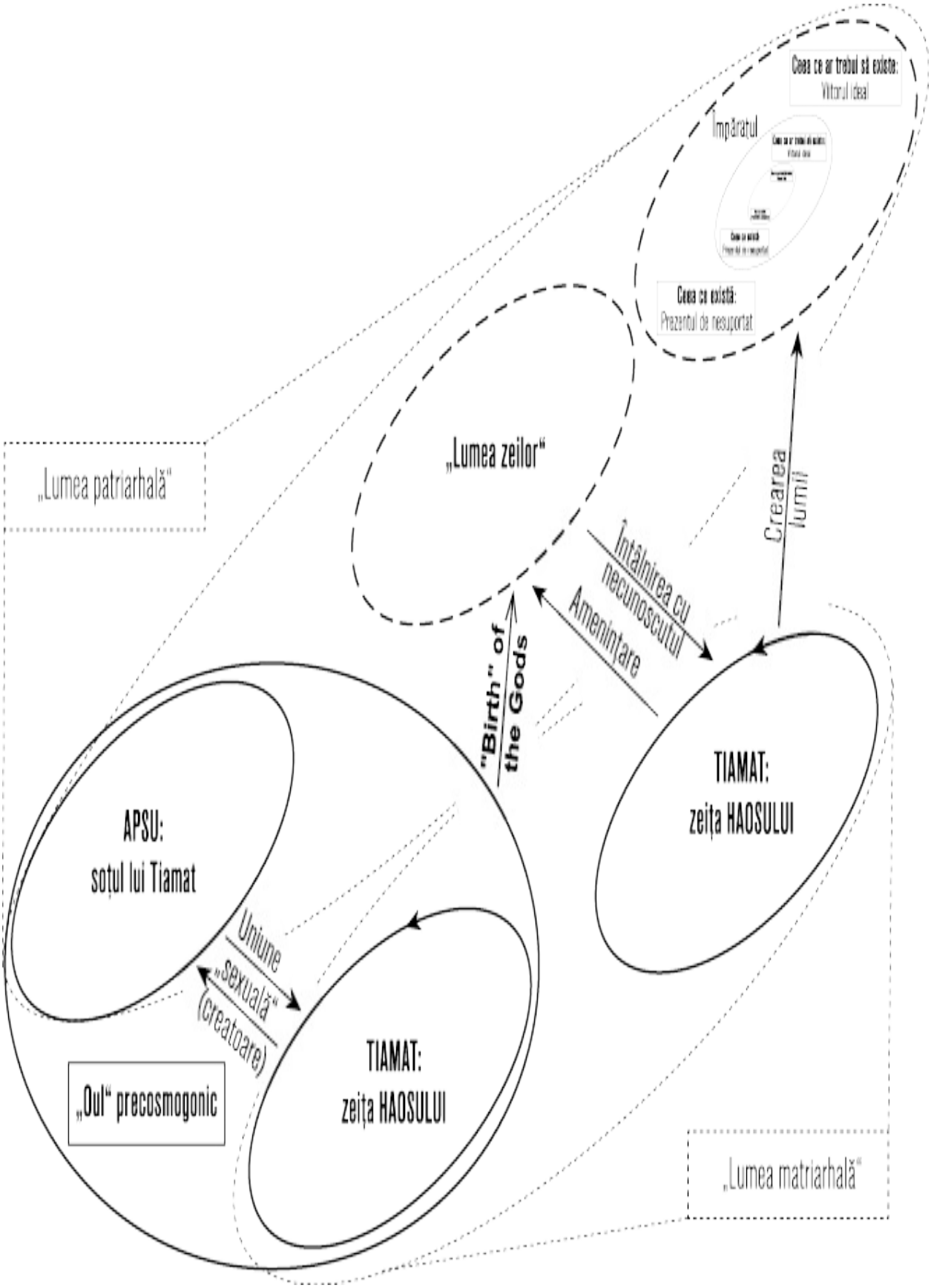

„Lumea patriarhală"
„Lumea zeilor"
Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Împăratul
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Crearea lumii
Întâlnirea cu necunoscutul
Amenințare
"Birth" of the Gods
APSU:
soțul lui Tiamat
Uniune „sexuală" (creatoare)
„Ou" precosmogonic
TIAMAT:
zeița HAOSULUI
TIAMAT:
zeița HAOSULUI
„Lumea matriarhală"

Figura 22. Enuma Eliş în reprezentare schematică

Marduk, „copilul“ ultim născut al instinctului, este eroul care înfruntă voluntar puterea creatoare/distructivă care constituie „locul“ de unde iau naştere toate lucrurile. El este zeitatea marţială, modelul de rol al culturii occidentale, care tranşează voluntar necunoscutul în bucăţi, din care face o lume predictibilă.

Această poveste conţine o noţiune complexă şi sofisticată de cauzalitate. Niciunul dintre elementele ei nu este în contradicţie cu altul, chiar dacă fiecare pune accent pe aspecte diferite ale aceluiaşi proces. Ceva trebuie să existe, înainte de construirea lucrurilor identificabile (ceva care nu poate fi imaginat, în absenţa unui subiect). Acest lucru poate fi în mod util descris drept „mama atotdevoratoare“. Elementele familiare, particulare şi discriminabile ale experienţei umane există aşa cum sunt, pentru că subiectul conştient le poate detecta, construi şi transforma. Rolul „eroului-fiu“ în „naşterea“ lucrurilor este de aceea la fel de primordial ca şi cel al mamei, deşi partea aceasta este oarecum mai dificil de înţeles. Cu toate acestea, sumerienii au reuşit reprezentarea în formă narativă. Este un pas relativ mic de la acest portret dramatic/imagistic al eroului până la doctrina creştină foarte explicită a Logos-ului — Cuvântul creator (şi, de aici, la noţiunea noastră de „conştiinţă“).

Povestea mitică a lui Marduk şi Tiamat se referă la capacitatea individului de a explora voluntar şi de a crea lucruri în consecinţă. Eroul împarte lumea imprevizibilului — teritoriul neexplorat, semnificat de Tiamat — în elementele sale distinctive; ţese o plasă de sens determinat, capabilă să cuprindă vastul necunoscut; întrupează esenţa „masculină“ divină care are, drept cea mai semnificativă trăsătură, capacitatea de a transforma haosul în ordine. Uciderea monstrului atotcuprinzător şi construirea Universului din părţi ale corpului său este reprezentarea (metaforică) simbolică a procesului adaptativ central al întâlnirii eroice cu necunoscutul nediferenţiat şi construirea sau generarea ordinii diferenţiate ca urmare a acesteia. Acest proces, imitat de împăratul Mesopotamiei (care îl întrupa ritualic pe Marduk), este cel care a servit drept bază a autorităţii sale şi, într-adevăr, care serveşte la susţinerea ideii de autoritate legitimă în prezent. Identificarea împăratului mesopotamian cu zeitatea divină supremă (conform judecăţii şi alegerii puterilor divine însele) i-a conferit puterea

şi a slujit la menţinerea ordinii sociale şi psihologice în rândul poporului său. Ulterior, împăratul mesopotamian avea cu poporul său aceeaşi relaţie pe care o avea şi Marduk: el reprezenta un model ritualic de emulaţie, era personalitatea ale cărei acţiuni serveau ca tipar pentru toate acţiunile înfăptuite în regat — era personalitatea ce reprezenta statul, în măsura în care statul definea şi aducea ordine în interacţiunile interpersonale (ceea ce, până la urmă, era şi este funcţia sa principală). De aceea, Babilon a fost conceptualizat ca „regatul zeului pe pământ“ — adică, o imitaţie profană a cerului. Împăratul slujea acest „cer imitat“ în calitate de „imitator al lui Marduk“, cel puţin în măsura în care era conservator, drept, curajos şi creativ. Eliade comentează sacralitatea suveranului mesopotamian şi descrie ritualurile menite să menţină acea sacralitate:

La Babilon, Enuma eliş era recitată în templu, în a patra zi a serbării de Anul Nou. Această sărbătoare, numită zagmuk („începutul anului“) în sumeriană şi akitu în akkadiană, se desfăşura în primele douăsprezece zile ale lunii Nisan. Ea cuprindea mai multe secvenţe, din care sunt de reţinut cele mai importante: 1) zi de ispăşire pentru rege, corespunzând „captivităţii“ lui Marduk; 2) eliberarea lui Marduk; 3) lupte rituale şi procesiunea triumfală, sub conducerea regelui, la Bit Akitu (casa festivă de Anul Nou), unde are loc un banchet; 4) hieros gamos al regelui, cu o hierodulă întruchipând zeiţa; 5) hotărârea destinelor de către zei.[255]

Sensul câtorva termeni şi natura ultimelor două secvenţe trebuie clarificate aici:

În primul rând [referitor la (4)], trebuie să notăm că hieros gamos înseamnă căsătorie mistică — căsătoria regelui cu regina sau zeiţa. Această căsătorie oferă reprezentarea dramatică a uniunii tendinţei exploratorii (incarnată de rege) cu aspectul pozitiv al necunoscutului, incarnat de hierodul. Marduk (regele) este iniţial „închis“, ceea ce semnifică dispariţia sa temporară (vezi descrierea lui Osiris, mai jos) în timpul operaţiunilor de stat normale sau de rutină. El este eliberat, ca s-o întâlnească pe Tiamat; face acest lucru în uniunea sexuală. Această uniune sexuală (citeşte: creativă) — juxtapunerea procesului cunoaşterii, întrupat de rege (Marduk) cu necunoscutul, întrupat de Tiamat (incarnat de hierodul) — este cea care dă naştere generării noilor informaţii şi tiparelor de adaptare. Procesul de generare a cunoaşterii este de aceea asimilat cu domeniul uniunii sexuale, ca proces creator primordial. Zeitatea haosului sau

necunoscutul apare în general ca fiind feminină (şi jumătate pozitivă, jumătate negativă), odată ce s-a stabilit diviziunea iniţială între ordine şi haos. Pare că acestei zeităţi i s-a atribuit feminitatea, ca să spunem aşa, în principal pentru că necunoscutul serveşte drept matrice din care se nasc forme determinate. Atribuirea negativă (Tiamat serveşte în acest caz drept exemplu) există pentru că necunoscutul are un aspect distructiv; atribuirea pozitivă (hierodul aici, Isis în mitul egiptean al lui Osiris, Maria la creştini), pentru că necunoscutul este, de asemenea, creator sau generator.

În al doilea rând [referitor la (5)], trebuie notat că regele (incarnarea zeului) serveşte la „hotărârea destinelor“ pentru că a fost născut erou — model ritualic de emulaţie — şi stăpân absolut. Ca atare, el controlează efectiv destinele individuale, servind aşa cum o face, practic şi în reprezentare, drept cel mai puternic individ în societate şi cea mai dominantă „strategie“ din ierarhia adaptării comportamentale. Ceea ce nu putea hotărî totuşi prin lege trebuia să ofere prin exemplu creator (din moment ce „corpusul de legi“, ca întrupare a înţelepciunii trecute, este insuficient pentru a gestiona solicitările prezentului). Această idee este dezvoltată mult mai explicit de către egipteni, după cum vom vedea. Să revenim însă la textul lui Eliade:

Prima secvenţă a acestui scenariu mitico-ritual — umilirea regelui şi captivitatea lui Marduk — semnalează regresiunea lumii spre haosul precosmogonic. În sanctuarul lui Marduk, marele preot îl despuia pe rege de însemnele sale (sceptrul, inelul, paloşul şi coroana) şi îl lovea peste faţă. Apoi, în genunchi, regele pronunţa o declaraţie de nevinovăţie: „N-am păcătuit, o, Doamne al ţărilor, n-am fost lipsit de grijă faţă de divinitatea ta“. Preotul răspundea în numele lui Marduk: „Nu te teme… Marduk va auzi rugăciunea ta. El va creşte imperiul tău…“

În acest timp, poporul îl căuta pe Marduk, presupus a fi „închis într-un munte“, formulă care indica „moartea“ unei divinităţi. Cum am văzut cu privire la Inanna-Iştar, această „moarte“ nu era definitivă; totuşi, zeiţa a trebuit să fie răscumpărată din lumea inferioară. Marduk, la fel, a fost silit să coboare „departe de soare şi de lumină“.

[Lumea „regresează“ la „haosul precosmogonic“ întotdeauna când eroul lipseşte. Eroul este, până la urmă, incarnarea procesului în care haosul este transformat în ordine. Dacă haosul deţine controlul, este prin definiţie din cauza unei lipse de eroism. Se poate spune, prin urmare, că reapariţia Marii Mame, sub aspectul ei îngrozitor, moartea Marelui Tată (care serveşte drept protecţie în faţa soţiei sale creatoare şi distructive) şi absenţa eroului (care transformă haosul în ordine) reprezintă diferite căi de a spune aceeaşi poveste — povestea care descrie un dezechilibru de putere, fatal, între elementele constitutive ale experienţei. Eliade continuă, descriind „redescoperirea“ sau „reapariţia“ lui Marduk.]

„La sfârşit, el era eliberat şi zeii se reuneau (adică li se adunau statuile) pentru a hotărî destinele. (Acest episod corespunde în Enuma Eliş promovării lui Marduk ca zeu suprem.) Regele conducea procesiunea până la Bit Akitu, clădire situată în afara cetăţii. Procesiunea reprezenta armata zeilor îndreptându-se împotriva lui Tiamat. După o inscripţie a lui Sennacherib, se poate presupune că se mima bătălia primordială, regele personificându-l pe Assur (zeu care îl înlocuise pe Marduk). Un hieros gamos avea loc după întoarcerea de la banchetul de la Bit Akitu. Ultimul act consta în hotărarea destinelor în fiecare lună a anului. „Hotărându-le“, se crea ritualic anul, adică se asigura şansa, fertilitatea, bogăţia noii lumi care se năştea…

Rolul regelui în akitu este insuficient cunoscut. „Umilirea“ sa corespunde regresiunii lumii în starea de „haos“ şi „captivităţii“ lui Marduk în munte. Regele personifică zeul în bătălia împotriva lui Tiamat şi în hieros gamos cu o hierodulă. Dar identificarea cu zeul nu este întotdeauna indicată: aşa cum am văzut, în timpul „umilirii“ sale, regele se adresează lui Marduk. Totuşi, sacralitatea suveranului mesopotamian este amplu atestată…

Regele, deşi i se recunoştea naşterea terestră, era considerat drept „fiu al zeului“ (Hammurabi se declară născut din Sin, iar Lipitiştar din En-lil). Această dublă descendenţă îl făcea intermediarul, prin excelenţă, dintre zei şi oameni. Suveranul reprezenta poporul în faţa zeilor şi el ispăşea păcatele supuşilor săi. Adesea, el trebuia să moară pentru crimele poporului său; acesta e motivul pentru care asirienii aveau un „locţiitor de rege“. Textele proclamă că suveranul a trăit în intimitatea zeilor, în grădina fabuloasă în care se află Arborele Vieţii şi Apa Vieţii… Regele este trimisul zeului, „păstorul poporului“, chemat de Zeu ca să instaureze dreptatea şi pacea pe pământ…

S-ar putea spune că regele împărtăşea modalitatea divină, dar fără a deveni zeu. El reprezenta zeul, ceea ce în stadiile arhaice ale culturii implica, de asemenea, că el era într-o măsură cel pe care îl figura, în orice caz, ca mijlocitor între lumea oamenilor şi lumea zeilor, regele mesopotamian efectua, în propria sa persoană, o unire ritualică între cele două modalităţi de a fi, divină şi umană. Graţie acestei duble naturi, regele era, cel puţin metaforic, un creator al vieţii şi al fertilităţii.[256]

Marduk, în manifestarea sa ca Namtillaku, a fost de asemenea „zeul care restaurează viaţa“[257], care poate restaura toţi „zeii distruşi, ca şi cum ar fi fost propria sa creaţie; zeul care, prin incantaţie sfântă, readuce zeii morţi la viaţă.“[258] Această idee are ecou în teologia egipteană veche, cum se va vedea în cele ce urmează. Marduk era şi Namshub, „zeul strălucitor care ne luminează calea“[259] — ceea ce, încă o dată, îl asimilează cu soarele — şi Asaru, zeul renaşterii, care „face iarba verde să răsară“.[260] Orice ar fi reprezentat Marduk, a fost, de asemenea, considerat esenţial pentru crearea abundenţei,[261] a milei[262] şi dreptăţii[263], pentru iubirea familială[264] şi, cel mai interesant, pentru „crearea lucrurilor ingenioase“ din „conflictul cu Tiamat“.[265][!!!] Mesopotamienii i se adresau în realitate cu cincizeci de nume. Fiecare nume semnifica un atribut sau o însuşire valoroasă independentă (probabil, la un moment dat, zei diferiţi), a căror existenţă se consideră acum ca depinzând în mod clar de el. Pare evident faptul că atribuirea acestor cincizeci de nume lui Marduk merge în paralel cu mişcarea către monoteism descrisă în Enuma Eliş (toţi zeii organizându-se voluntar sub conducerea lui Marduk) şi se manifestă în societatea mesopotamiană la nivel uman şi istoric. Se poate spune că mesopotamienii „au înţeles“ (în ritual şi imagine, cel puţin) că toate procesele care susţin viaţa, pe care ei le venerau în reprezentare, erau aspecte secundare ale procesului explorator/creativ/înnoitor întrupat de Marduk.

Un tipar similar de ritual şi conceptualizare secundară caracteriza societatea egipteană antică. În cosmologia egipteană timpurie (circa 2700 î.Hr.), zeul Ptah, o manifestare spiritualizată a lui Atun, şarpele care încolăceşte totul, creează „prin spirit («inima» sa) şi verb («limba» sa)“.[266] Eliade afirmă:

Ptah este proclamat cel mai mare zeu, Atum fiind considerat numai ca autor al primului cuplu divin. Ptah „a făcut să existe zeii“… În fapt, teogonia şi

cosmogonia sunt efectuate de către puterea creatoare a gândirii şi a cuvântului unui singur zeu. E vorba, desigur, de expresia cea mai elevată a speculaţiei metafizice egiptene. După cum remarcă John Wilson[267], la începutul istoriei egiptene găsim o doctrină care poate fi apropiată de teologia creştină a Logosului.[268]

Egiptenii au „înţeles“ că abilitatea lingvistică şi conştinţa erau vitale existenţei lucrurilor — cu siguranţă, la fel de vitale ca matricea imposibil de cunoscut a fiinţei lor. Această idee încă nu a penetrat complet înţelegerea noastră explicită (din moment ce atribuim existenţa lucrurilor exclusiv „substratului“ lor material), în ciuda locului său central în gândirea creştină. Egiptenii îl considerau pe Ptah — cuvântul spermatic — drept cel original sau primordial (citeşte rege „ceresc“). Aşa cum s-a întâmplat şi în Mesopotamia, el i-a cedat puterea, pe tărâmul pământesc, succesorului său, faraonul [fiul său „real“ sau „literal“, din perspectivă egipteană (căci faraonul era considerat drept zeu)]. Puterea creatoare transferată în acest fel a fost textual definită de către egipteni ca abilitatea de a pune ordinea (ma‘at) „în locul Haosului“.[269] Eliade comentează:

Şi în aceiaşi termeni se vorbeşte despre Tutankamon, după ce a restaurat ordinea în urma „ereziei“ lui Akhenaton, sau despre Pepi II: „el a pus ma‘at în locul minciunii (a dezordinii)“. De asemenea, verbul khay, „a străluci“, este întrebuinţat atât pentru a zugrăvi emergenţa Soarelui în momentul Creaţiei sau în fiecare dimineaţă, cât şi apariţia Faraonului la ceremonia încoronării, la festivităţi sau în Consiliul privat.

Faraonul este întruparea lui ma‘at, termen care se traduce prin „adevăr“, dar a cărui semnificaţie generală este „ordinea cea bună“ şi, prin urmare, „dreptul“, „justiţia“. Ma’at aparţine Creaţiei originare: ea reflectă deci perfecţiunea Vârstei de Aur. Întrucât ea constituie temelia însăşi a Cosmosului şi a vieţii, ma‘at poate fi cunoscută de fiecare individ în parte. În texte de origini şi epoci diferite se găsesc declaraţii precum: „Îndeamnă-ţi inima să o cunoască pe ma‘at“; „Eu fac astfel ca tu s-o cunoşti pe ma’at în inima ta; fie să poţi face ceea ce este drept pentru tine!“ Sau: „Eram un om care o iubea pe ma’at şi ura păcatul. Căci ştiam că (păcatul) este o nelegiuire în faţa lui Dumnezeu“. Într-adevăr Dumnezeu este

acela care dăruieşte necesara cunoaştere. Un prinţ este desemnat ca „unul care cunoaşte adevărul (ma‘at) şi pe care Dumnezeu îl instruieşte“. Autorul unei rugăciuni către Ra exclamă: „Să o poţi da pe Ma‘at, inimii mele!“

Ca întrupare a lui ma’at, faraonul constituie modelul exemplar pentru toţi supuşii săi. Cum se exprimă vizirul Rekhmire: „El este un zeu care ne face să respirăm prin acţiunile sale“. Opera faraonului asigură stabilitatea Cosmosului şi a statului şi, prin urmare, continuitatea vieţii. Într-adevăr, cosmogonia este reluată în fiecare dimineaţă, când zeul solar îl „alungă“ pe şarpele Apophis, fără a reuşi totuşi să-l nimicească; deoarece Haosul (= Tenebrele) reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil. Activitatea politică a faraonului repetă fapta lui Ra; el însuşi îl „alungă“ pe Apophis, altfel spus, el veghează ca lumea să nu se reîntoarcă în Haos. Când duşmanii apar la frontieră, ei vor fi asimilaţi lui Apophis şi victoria faraonului va reproduce triumful lui Ra. (subl. J.P.)[270]

Ideile de regat, creativitate şi reînnoire primesc o perspectivă diferită şi mai sofisticată în mitul central al lui Osiris, care a servit drept bază alternativă pentru teologia egipteană.

Povestea lui Osiris şi a fiului său, Horus, este mult mai complexă, în anumite aspecte, decât mitul mesopotamian al creaţiei sau povestea lui Re, şi descrie interacţiunile dintre „elementele constitutive ale experienţei“ într-o formă extrem de comprimată. Osiris era un rege primitiv, o figură ancestrală legendară, care a condus Egiptul cu înţelepciune şi cinste. Fratele său malefic, Seth — pe care nu îl înţelegea[271] — s-a ridicat împotriva lui. Figura 23: Lupta dintre Osiris şi Seth în domeniul ordinii înfăţişează acest conflict ca pe un „război“ în „domeniul (ceresc) al ordinii“. Seth îl ucide pe Osiris (adică, îl trimite în lumea subpământeană) şi îi taie leşul în bucăţi, astfel încât să nu poată fi „găsit“ niciodată. Figura 24: Coborârea şi dezintegrarea involuntară a lui Osiris înfăţişează „coborârea şi dezintegrarea involuntară“ a lui Osiris şi „cvasiexistenţa“ lui în lumea subpământeană a haosului.

Moartea lui Osiris semnifică două lucruri importante: (1) tendinţa unei idei, a unui sistem de evaluare sau a unei poveşti particulare conducătoare (statice) — indiferent cât de magnifice sau potrivite iniţial —

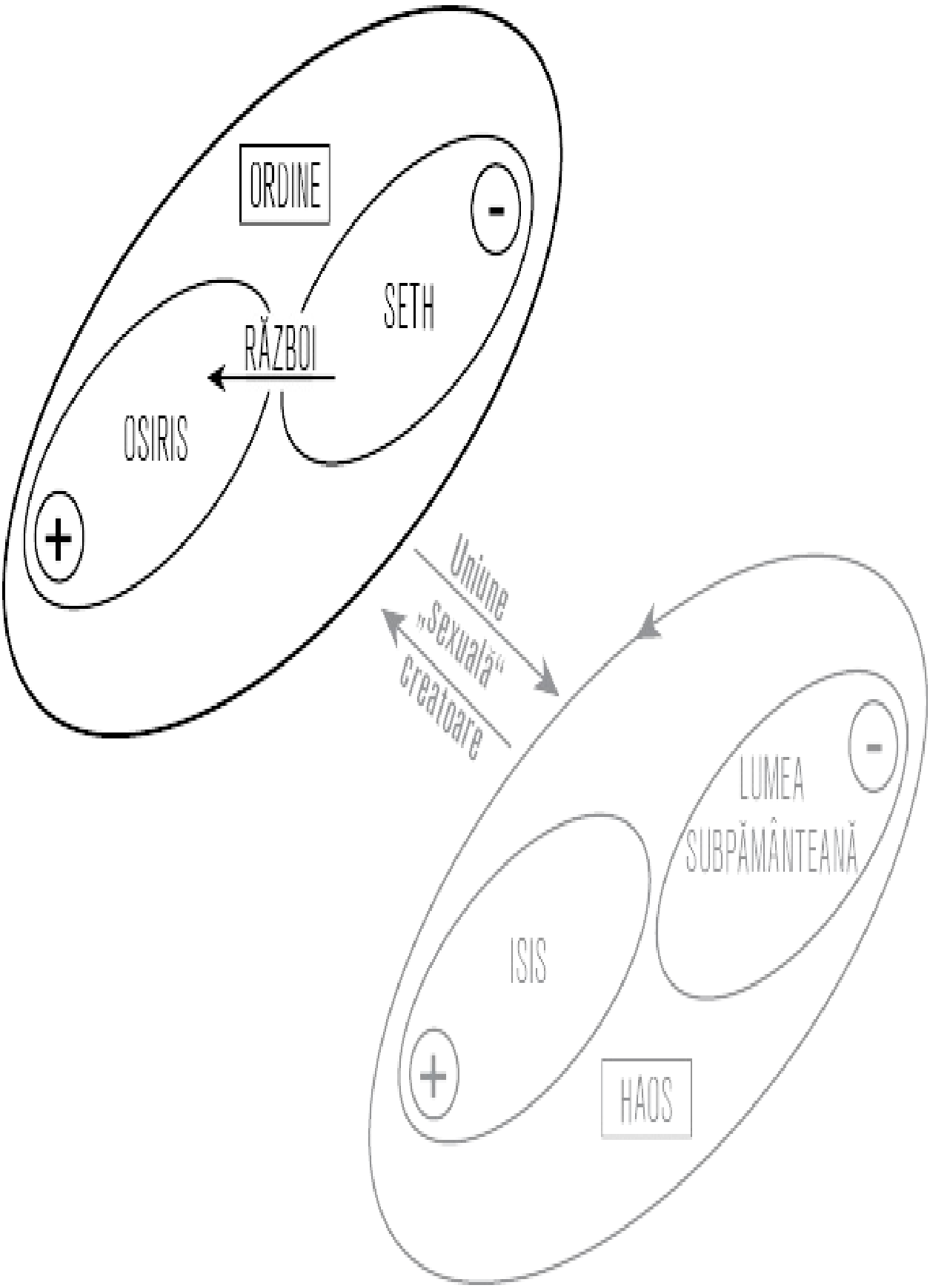

ORDINE
-
SETH
RĂZBOI
OSIRIS
+
Uniune
„Sexuală"
creatoare
-
LUMEA
SUBPĂMÂNTEANĂ
ISIS
+
HAOS

Figura 23. Lupta dintre Osiris şi Seth în domeniul ordinii

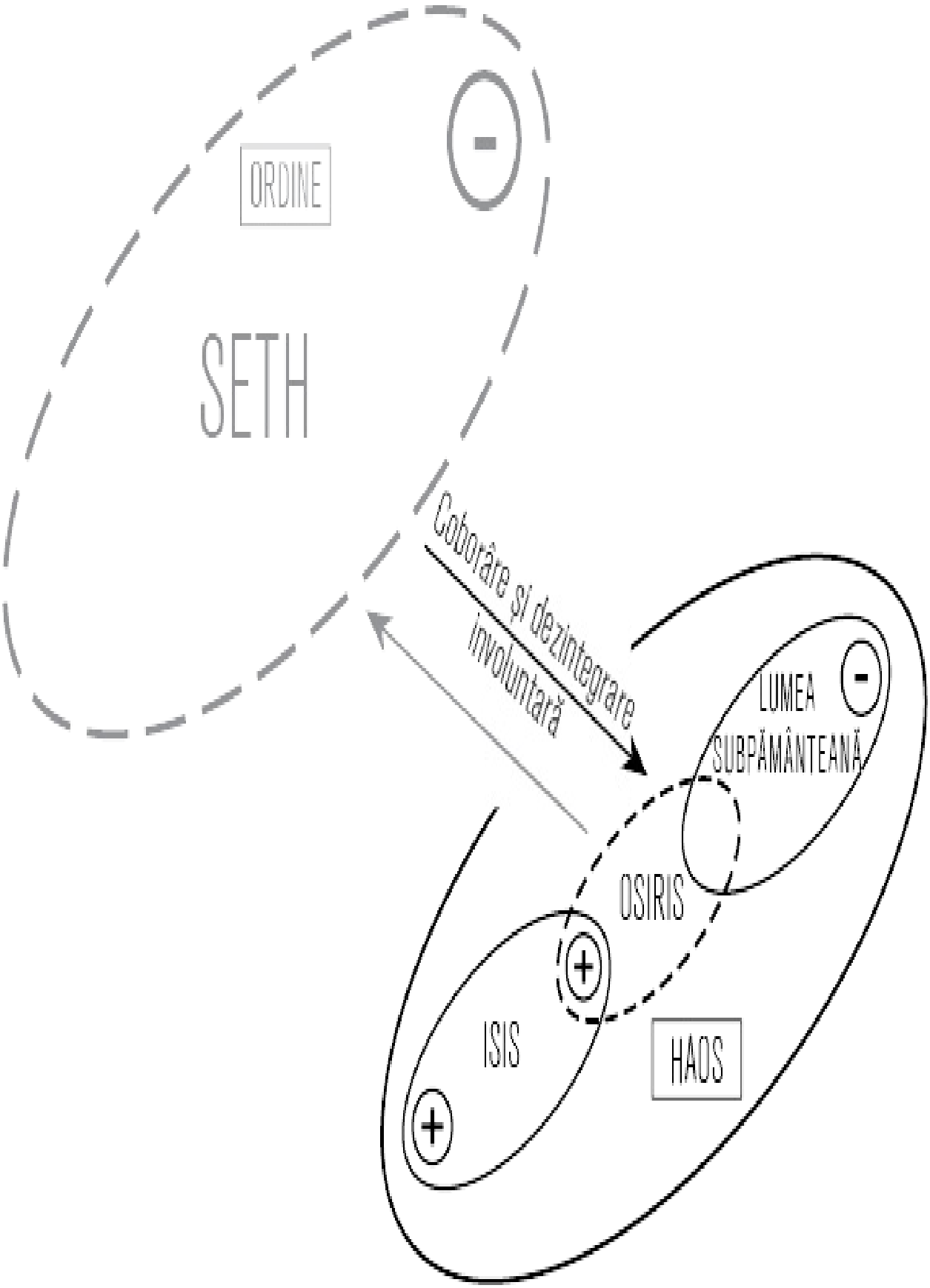

ORDINE
SETH
Coborâre și dezintegrare involuntară
LUMEA SUBPĂMÂNTEANĂ
OSIRIS
ISIS
HAOS

Figura 24. Coborârea şi dezintegrarea involuntară a lui Osiris

de a deveni din ce în ce mai irelevantă, odată cu trecerea timpului; şi (2) pericolele ce revin cu necesitate unei stări care „uită“ sau refuză să admită existenţa zeităţii nemuritoare a răului. Seth, fratele şi opusul regelui, reprezintă „geamănul ostil“ sau „adversarul“ mitic, acela care se opune etern procesului de întâlnire creatoare cu necunoscutul; semnifică, alternativ, un tipar de adaptare caracterizat de opoziţia absolută în faţa stabilirii ordinii divine. Atunci când acest principiu obţine controlul — adică, uzurpă tronul —, „regele de drept“ şi regatul său sunt cu necesitate condamnaţi. Seth şi alte figuri asemenea lui — deseori reprezentaţi în naraţiune prin „omul de încredere“ corupt sau „consilierul regelui odată puternic“ — văd existenţa însăşi cu dispreţ. Astfel de figuri sunt motivate doar de protejarea poziţiei lor sau avansarea în ierarhia puterii, chiar şi atunci când ordinea dominantă este clar contraproductivă. Acţiunile lor grăbesc cu necesitate procesul de declin, endemic tuturor structurilor. Osiris, deşi măreţ, era naiv într-un anumit sens profund — orb, cel puţin, în faţa existenţei răului „nemuritor“. Această orbire şi neatenţia rezultată din ea provoacă (sau cel puţin grăbeşte) prăbuşirea lui Osiris.

Osiris are o soţie, aşa cum îi stă bine „regelui ordinii“. Isis, ca pandant mitic al lui Osiris, este reprezentanta aspectului pozitiv al necunoscutului (ca şi hierodulul din ritualul mesopotamian al Anului Nou). Ea posedă mari puteri magice, aşa cum ne putem aştepta, având în vedere statutul ei. Adună bucăţile împrăştiate ale trupului lui Osiris şi se însămânţează singură, folosind falusul lui dezmembrat. Această poveste are un sens profund: degenerarea stării sau domeniului ordinii şi coborârea lui în haos servesc doar la fructificarea acelui domeniu şi la „însărcinarea“ lui. În haos stă la pândă un mare potenţial. Când o mare organizaţie se dezintegrează, se sparge în bucăţi, bucăţile pot fi în mod util folosite pentru altceva sau pot da naştere altui lucru (poate ceva mai vital, mai măreţ). De aceea, Isis dă naştere unui fiu, Horus, care se întoarce în regatul său de drept, pentru a-şi înfrunta unchiul malefic. Acest proces este reprezentat schematic în Figura 25: Naşterea şi întoarcerea lui Horus, fiul divin al ordinii şi haosului.

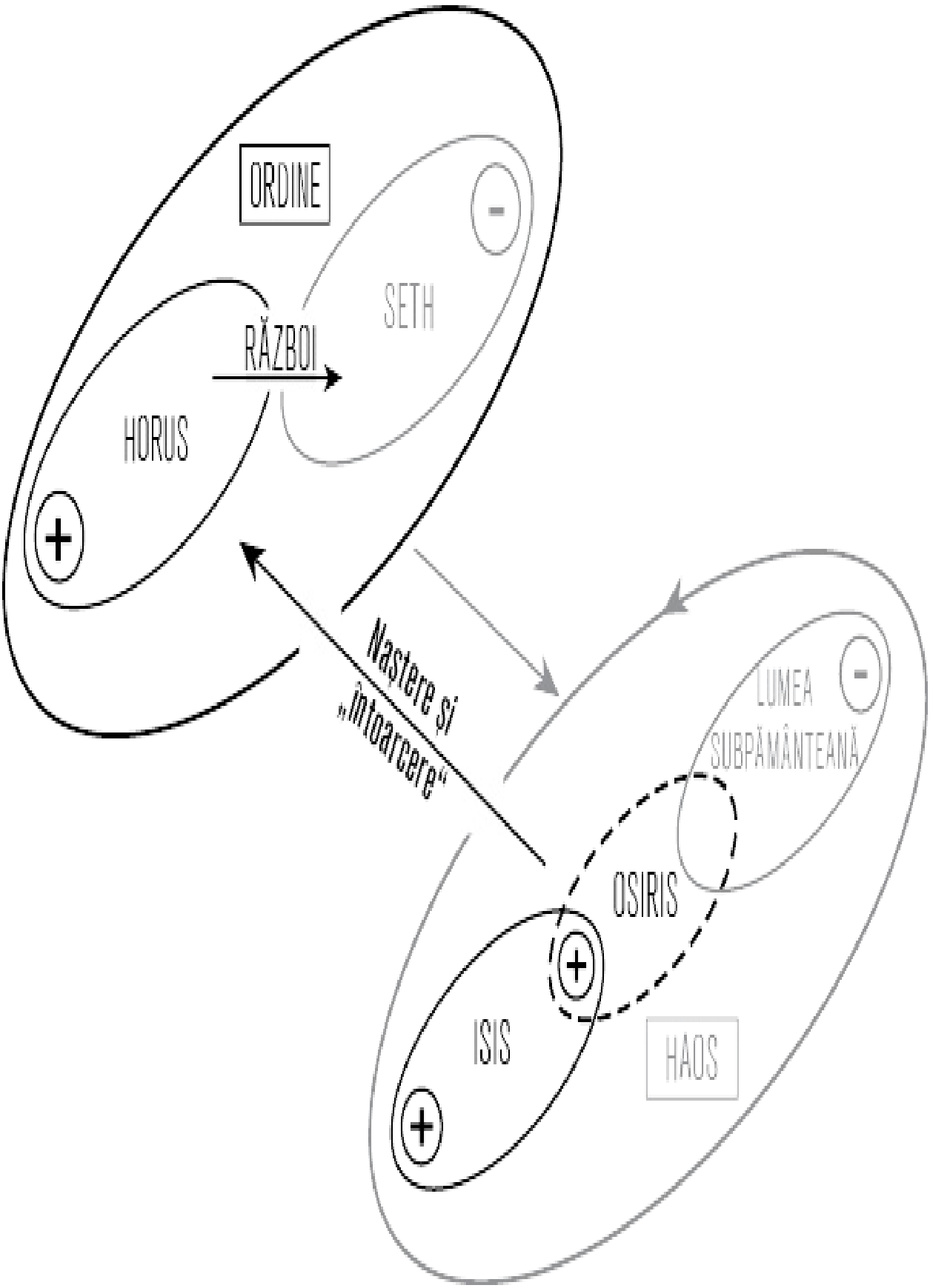

ORDINE
SETH
RĂZBOI
HORUS
Naștere și
„întoarcere"
LUMEA
SUBPĂMÂNTEANĂ
OSIRIS
ISIS
HAOS

Figura 25. Naşterea şi întoarcerea lui Horus, fiul divin al ordinii şi haosului

Horus duce o luptă dificilă cu Seth — căci forţele răului sunt dificil de învins — şi îşi pierde un ochi. Cu toate acestea, Seth este învins; Horus îşi recuperează ochiul. Povestea s-ar putea opri aici, cu integritatea narativă intactă, cu bine-meritata asecensiune la tron a lui Horus cel victorios. Şi totuşi, Horus face un lucru neaşteptat, coborând voluntar în lumea de dincolo pentru a-şi găsi tatăl (aşa cum se înfăţişează schematic în Figura 26: Întâlnirea voluntară cu lumea subpământeană). Reprezentarea acestei mişcări — care aminteşte de călătoria voluntară a lui Marduk în „lumea subpământeană“ a lui Tiamat — constituie contribuţia strălucitoare şi originală a teologiei egiptene.

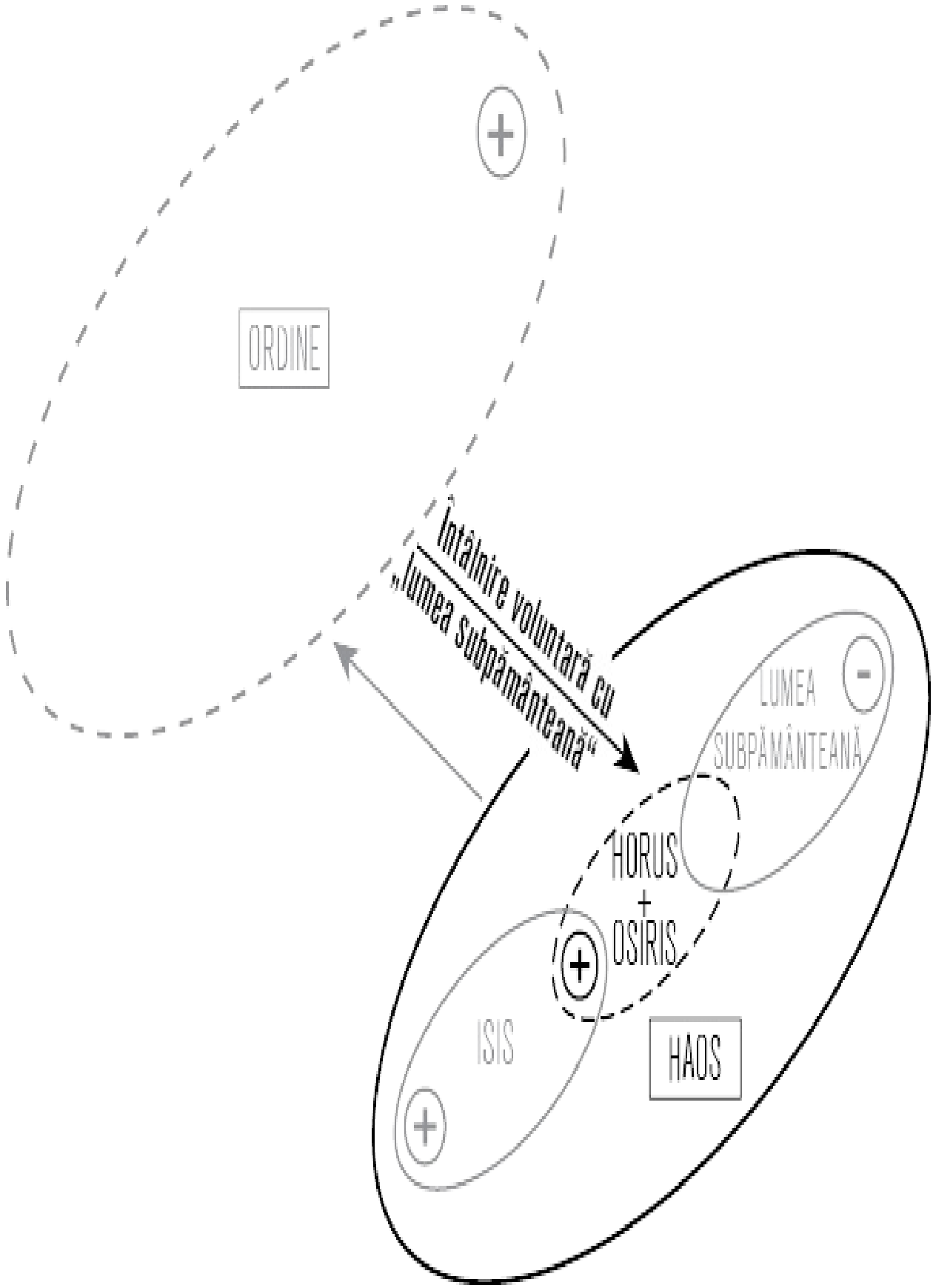

ORDINE
Întâlnire voluntară cu „lumea subpământeană“
LUMEA SUBPĂMÂNTEANĂ
HORUS + OSIRIS
ISIS
HAOS

Figura 26. Întâlnirea voluntară cu lumea subpământeană

Horus îl descoperă pe Osiris într-o stare de torpoare. Îi oferă tatălui său ochiul recuperat, astfel încât acesta să poată „vedea“, încă o dată. Se întorc, uniţi şi victorioşi, şi înfiinţează un regat reînsufleţit. Regatul „fiului şi al tatălui“ este o îmbunătăţire faţă de acela al tatălui sau al fiului separaţi, întrucât reuneşte înţelepciunea trecutului (adică, a celor morţi), greu câştigată, cu capacitatea de adaptare a prezentului (adică, a celor vii). (Re)stabilirea şi îmbunătăţirea domeniului ordinii este reprezentată schematic în Figura 27: Ascensiunea şi reintegrarea tatălui.

În povestea lui Osiris, senectutea/moartea tatălui (prezentată ca o consecinţă a trădării lui Seth) este depăşită de fiul mitic, eroul care învinge (temporar) puterea răului şi care îşi întinereşte tatăl. Marduk, zeul suprem mesopotamian, este prin comparaţie un erou cât se poate de direct: el ciopleşte lumea familară din nefamiliar. Horus, la fel de curajos, este mai complex şi mai sofisticat. Nu se poate mulţumi cu propria lui ascensiune, simţindu-se incomplet fără tatăl său. De aceea, el

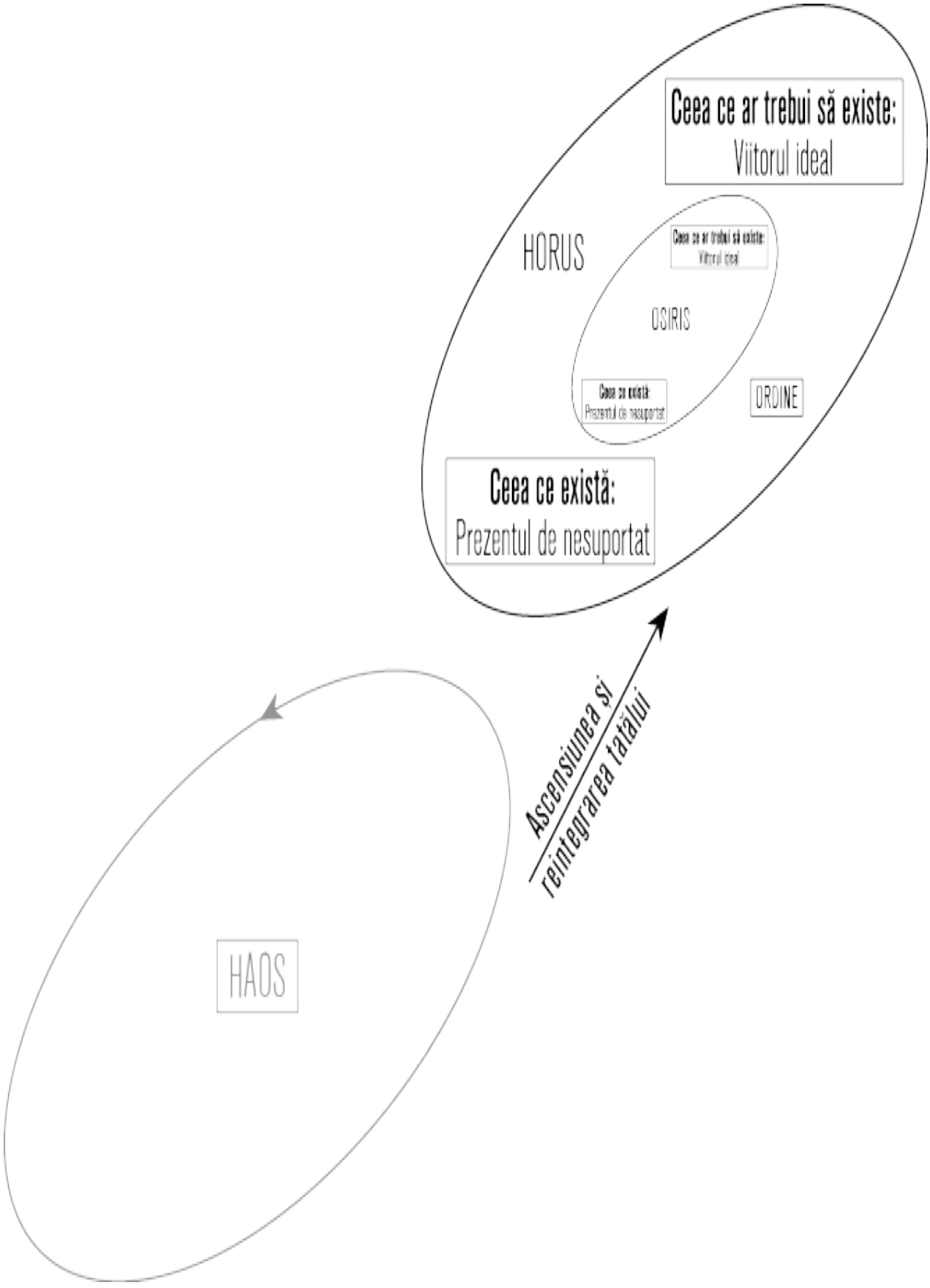

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
HORUS
Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
OSIRIS
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
ORDINE
Ceea ce există:
Prezentul de nesuportat
Ascensiunea și
reintegrarea tatălui
HAOS

Figura 27. Ascensiunea şi reintegrarea tatălui

călătoreşte voluntar în lumea de sub pământ, eliberează forţele dezintegrate ale tradiţiei captive acolo şi le face parte din sine. Acest tipar de comportament constituie o elaborare a celui reprezentat de Marduk sau Re, zeul-soare egiptean.

Marduk creează ordine din haos. Această capacitate, care este teoretic întrupată sub forma împăratului mesopotamian, oferă autorităţii temporare puterea sa de drept. Aceeaşi idee, substanţial elaborată, se aplică în Egipt. Osiris constituie vechiul stat, odată măreţ, dar periculos de anacronic. Horus împărtăşeşte esenţa tradiţiei (este fiul tatălui său), dar e însufleţit de o infuzie de „noi informaţii“ (până la urmă, mama lui reprezintă „aspectul pozitiv al necunoscutului“). Ca versiune actualizată a tatălui, el este capabil să gestioneze problemele prezentului (adică, răul emergent reprezentat de unchiul său). Victorios în lupta cu acesta, el este totuşi incomplet, căci tânărului său spirit îi lipseşte înţelepciunea trecutului. Aşa că el călătoreşte în necunoscut, acolo unde odihneşte tatăl său, „lipsit de viaţă“, adică neînţeles, fără întrupare sau incarnare (în acţiune) în prezent. Horus se uneşte cu tatăl său şi devine conducătorul ideal — conştiinţa vieţii tinere prezente, unită cu înţelepciunea tradiţiei.

Faraonul egiptean „mort“ — adică acel conducător a cărui moarte a precedat ascensiunea faraonului prezent — a fost asimilat lui (a ocupat acelaşi spaţiu categorial ca şi) Osiris. Aceasta înseamnă că era considerat echivalentul „spiritului care a întemeiat statul“ — zeul-creator arhetipal sau strămoşul legendar ale cărui acţiuni curajoase au avut semnificaţie cosmogonică. Conducătorul actual (care a depins mult, în ceea ce priveşte puterea sa, de tradiţiile predecesorilor, modificate atunci când a fost necesar) era privit ca echivalentul lui Horus şi Ra, regele-zeu. Faraonul conducător era, de aceea, puterea care genera odinea din haos (ca şi Ra), precum şi cea care reîntinerea ordinea, odată ce degenerase în autoritarism necugetat sau tradiţie prea rigidă (şi oarbă). Mai departe totuşi el era Osiris cel întinerit (care era „faraonul mort“) — aşadar, el era tradiţia, având în vedere apariţia sa. Sofisticarea acestei idei de conducere respectată — putere creativă, putere regenerativă şi tradiţie reînviată — nu poate fi considerată altfel decât remarcabilă. Faptul că egiptenii au ajuns din ce în ce mai mult să-l considere pe Osiris-Horus exemplar nu doar

ca faraon, ci şi ca fiecare individ din regat este, de asemenea, de un interes istoric copleşitor şi are o relevanţă modernă. Eliade afirmă, în legătură cu practica egipteană târzie a înmormântării:

Textele înscrise cândva pe pereţii cavourilor ascunse în piramidele ridicate pentru faraoni sunt reproduse acum în interiorul sarcofagelor nobililor şi chiar ale oamenilor lipsiţi de privilegii. Osiris devine modelul tuturor celor care speră să înfrângă moartea. Un Text al Sarcofagelor (IV, 276 sq.) proclamă: „Tu eşti acum fiul unui Rege, un prinţ, atâta vreme cât inima ta (i.e. spiritul) va fi cu tine“. Urmând exemplul lui Osiris, şi cu ajutorul său, răposaţii reuşesc să se transforme în „suflete“, adică în fiinţe spirituale perfect integrate şi deci indestructibile. Asasinat şi dezmembrat, Osiris a fost „reconstituit“ de Isis şi reînsufleţit de Horus. Astfel el a inaugurat un nou mod de a exista: dintr-o umbră lipsită de putere, el a devenit o „persoană“ care „ştie“, o fiinţă spirituală iniţiată exemplar.[272]

Această dezvoltare poate fi considerată şi o ilustrare a psihologizării, abstractizării şi internalizării din ce în ce mai mari a ideaţiei religioase: în cele mai timpurii stadii de reprezentare, zeităţile sunt văzute ca fiind pluraliste şi individualiste, precum şi membri iritabili ai comunităţii supraceleste (adică, transpersonale şi nemuritoare). Mai târziu, ele sunt plasate într-o ierarhie, pe măsură ce cultura devine mai integrată, mai sigură referitor la evaluarea relativă şi virtutea morală — şi un singur zeu, cu o multitudine de trăsături înrudite, ajunge să fie dominant. Dezvoltarea monoteismului trasează astfel o paralelă între integrarea morală intraculturală şi cea intrapsihică. Pe măsură ce omul de rând se identifică din ce în ce mai mult şi mai clar cu acest tipar integrat monoteist, natura sa externă, de atribut al zeilor, se estompează. Acest tipar devine, din ce în ce mai vizibil, o trăsătură a fiinţei umane individuale şi mai mult decât ceea ce am considera noi că reprezintă o trăsătură psihică. Aspectul subiectiv al zeului — caliatea sa intrapsihică — devine mai evident, cel puţin intuiţiilor celor mai sofisticate, iar posibilitatea „relaţiei personale“ cu zeitatea apare ca o perspectivă la nivelul conceptual de analiză. Procesul a început doar la nivel abstract în Mesopotamia şi Egipt; vechii israeliţi sunt cei care l-au finalizat în mod evident, cu un efect puternic şi de durată. Nu pare nerezonabil să privim această dezvoltare ca pe un precursor al revoluţiei creştine — care a

acordat fiecărui individ statutul de „fiu al lui Dumnezeu“ — şi implicit comparabilă cu noţiunea noastră modernă de „drepturi intrinseci ale omului“.

Faraonul egiptean, ca şi regele mesopotamian, a servit drept incarnarea materială a procesului care separă ordinea de haos; simultan, faraonul/regele întrupa statul la propriu. În fine, faraonul/regele era cel care îşi reîntinerea propriul „tată“. De aceea, faraonul/regele „ideal“ era procesul explorator care dădea naştere statului, statul însuşi, precum şi procesul revigorant (explorator) care actualiza statul atunci când se afla în pericol de osificare prea conservatoare. Această conceptualizare sofisticată şi extrem de complexă a câştigat amploare şi profunzime prin luarea în considerare a elementului său psihologic. Statul nu este doar cultural, este şi „spiritual“. Odată ce obiceiurile şi tradiţia au fost stabilite, ele sunt inculcate fiecărui individ şi devin parte din structura lui intrapsihică. Statul este de aceea personalitate şi organizaţie socială, simultan — personalitate şi ordine socială conjugate în efortul de a menţine sub control teroarea haosului (sau, şi mai bine, unite în efortul de a obţine ceva util şi pozitiv dintr-o atare stare de fapt). Aceasta înseamnă că eroul/regele care întemeiază, întrupează şi actualizează lumea socială este aceeaşi forţă care întemeiază, întrupează şi actualizează lumea intrapsihică, personalitatea, iar o acţiune de actualizare nu poate fi în mod necesar sau rezonabil deosebită de alta. Prin „îmbunătăţirea“ lumii, eroul se îmbunătăţeşte pe sine; îmbunătăţindu-se pe sine, el devine un exemplu pentru lume.

Iniţial, „personalitatea statului“ era în realitate un model uman ritualic (un erou) de urmărit şi de imitat (o entitate reprezentată în tipar comportamental); apoi o poveste despre astfel de modele ritualice (o entitate reprezentată în imaginaţie) şi, în sfârşit — şi doar mult mai târziu — o construcţie abstractă de reguli care descriau drepturile şi responsabilităţile explicite ale cetăţeniei — (o entitate de cuvinte, „corpul“ de legi). Această construcţie din ce în ce mai abstractă şi detaliată se dezvoltă de la imitaţie la reprezentarea abstractă şi cuprinde reguli şi scheme de interpretare utile pentru menţinerea stabilităţii interacţiunii interpersonale. Stabilirea acestor reguli şi scheme oferă un sens determinat experienţei umane, aducând predictabilitate tuturor situaţiilor sociale (tuturor lucrurilor întâlnite la nivel interpersonal). Acelaşi lucru poate fi spus din perspectivă psihologică. Incorporarea „personalităţii statului“, dominată de figura eroului, este cea care aduce ordine comuniunii interioare dintre necesitate şi dorinţă, haosului generator al sufletului.

Eroul cultural/zeul mesopotamian Marduk reprezintă capacitatea procesului

explorator de a genera lumea experienţei; zeii egipteni Horus-Osiris reprezintă versiunea extinsă a acelei capacităţi care înseamnă nu numai generarea lumii din necunoscut, ci şi transformarea tiparelor de adaptare care constituie necunoscutul, atunci când această transformare devine necesară.

Uneori „adaptarea“ este doar o chestiune de ajustare a mijloacelor la un scop. Mai rar, dar la fel de necesar, adaptarea este reconceptualizarea a „ceea ce este cunoscut“ (prezentul insuportabil, viitorul dezirabil şi mijloacele de a-l obţine), întrucât ceea ce este cunoscut e învechit şi, de aceea, letal. Suma acestor procese se manifestă în tradiţia iudeo-creştină drept Cuvântul mitic al lui Dumnezeu (care este întrupat în Hristos, eroul cultural creştin). Aceasta este forţa care generează subiectul şi obierctul din haosul primordial (şi, de aceea, care „predatează“ existenţa amândurora), forţa care dă naştere tradiţiei ce face posibilă existenţa, vulnerabilă în faţa ameninţării mortale constante, precum şi forţa care actualizează tradiţia protectoare atunci când a devenit imposibil de urmat, din cauza vârstei ei.

Miturile sumeriene şi egiptene redau idei de o vastă complexitate în ritual, dramă şi în formă imagistică. Această formă nu este o mistificare intenţionată, ci modul în care iau naştere ideile, înainte ca ele să fie suficient de dezvoltate pentru a fi comprehensibile explicit. Am pus în act şi am formulat provizoriu modele complete, „impresioniste“ ale lumii experienţei (lumea pe care a trebuit mereu să o înţelegem) mult înainte ca astfel „conţinuturile“ acestor modele să poată fi înţelese în felul în care concepem astăzi această înţelegere.

Scurta analiză a teologiilor sumeriene şi egiptene şi a relaţiilor acestor teologii cu acţiunea politică aruncă o lumină substanţială asupra modului în care s-au dezvoltat multe dintre cele mai importante idei moderne ale noastre (şi asupra a ceea ce înseamnă, de fapt, aceste idei). Această înţelegere, derivată din două sau trei exemple specifice, poate fi sporită printr-o discuţie mai generală. De aceea, ne îndreptăm atenţia de la analizarea poveştilor complete — care au în avantajul lor o natură mai persuasivă — la descrierea detaliată a personajelor mitologice, ale căror esenţă şi interacţiuni constituie lumea. Totalitatea lumii, care include semnificaţia lucrurilor experimentate, precum şi lucrurile însele, este compusă din ceea ce a fost explorat şi făcut familiar, ceea ce urmează a fi întâlnit şi ce aceea este imprevizibil, precum şi din procesul care le mediază. Trebuie luat în considerare încă un element final: starea de fapt care include sau precede divizarea oricărui lucru în aceste trei elemente constitutive. Această stare poate fi considerată drept adevărata sursă a tuturor lucrurilor, subiecte şi obiecte —

unicul strămoş şi destinaţia finală a tuturor. Întreaga „lume a experienţei“ mitologice este redată schematic în Figura 28: Elementele constitutive ale experienţei ca personalitate, teritoriu şi proces. Discuţia noastră se îndreaptă prima dată spre natura diversă a reprezentărilor stării originare nediferenţiate (condiţia haosului primordial) şi apoi spre o descriere mai elaborată a „copiilor“ ei — părinţii divini, natura şi cultura, dar şi pruncul divin, simultan copil, creator primordial şi adversar etern.

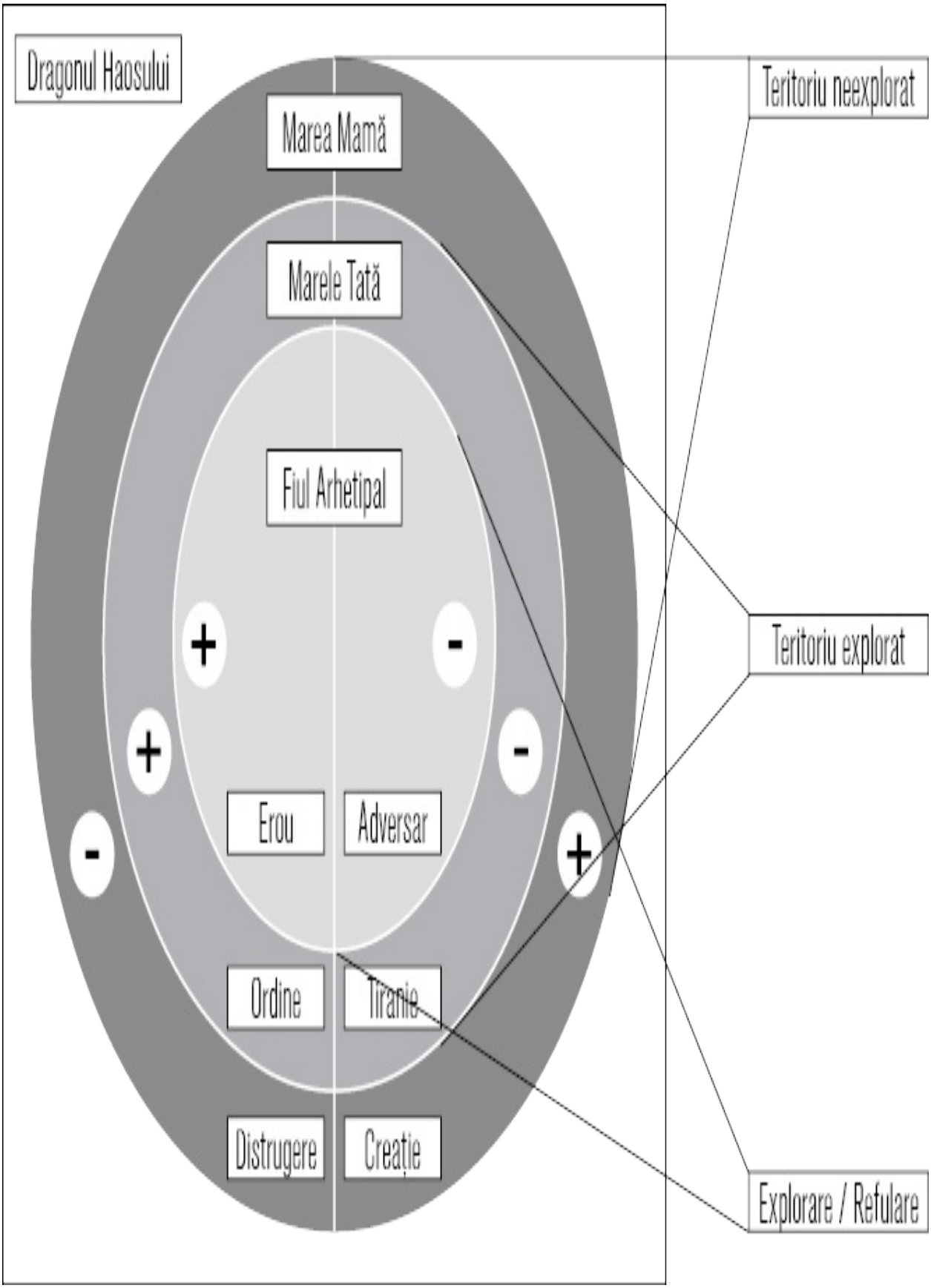

Dragonul Haosului
Marea Mamă
Marele Tată
Fiul Arhetipal
Erou
Adversar
Ordine
Tiranie
Distrugere
Creație
+
-
+
-
-
+
Teritoriu neexplorat
Teritoriu explorat
Explorare / Refulare

Figura 28. Elementele constitutive ale experienţei ca personalitate, teritoriu şi proces

Dragonul haosului primordial

Izvorul lucrurilor este fără hotare. Acolo, de unde se nasc, trebuie să se întoarcă. Căci ele se căiesc şi se repară unul pe altul pentru nedreptatea lor în ordinea timpului.[273]

Poate părea futil să speculăm asupra naturii a ceea ce a existat înainte de orice experienţă sau a ceea ce nu a fost încă explorat. Futilă sau nu, o astfel de speculaţie a ocupat o bună parte din timpul omului, în încercarea lui de a înţelege misterul apariţiei sale şi a lumii pe care s-a trezit că o ocupă. Pare imposibil de determinat ce a fost înainte de a fi orice; mitul încearcă acest lucru, în ciuda imposibilităţii. Face asta folosind unealta metaforei. Afirmaţiile metaforice ale mitului funcţionează pentru că lucrurile necunoscute sau parţial cunoscute împărtăşesc inevitabil trăsături importante cu lucruri oarecum investigate mai temeinic, mai înţelese şi familiare. Două sau mai multe obiecte sau situaţii ocupă acelaşi spaţiu mitologic sau categorial, tocmai pentru că au forme, funcţionări sau capacităţi similare de a induce afect şi de a impune un comportament. Rădăcina de mătrăgună, de exemplu, are natura unui om, simbolic vorbind, pentru că are forma unui om; Marte este o planetă războinică, întrucât este roşie, culoarea sângelui, iar roşul este associat permanent cu agresivitatea; mercurul (şi „spiritul“ care îl locuieşte) este asemănător apei de mare, pentru că amândouă sunt solvenţi sau agenţi ai transformării; întunericul şi animalul pădurii sunt la fel, pentru că sunt amândouă nefamiliare, pentru că amândouă inhibă comportamentul în desfăşurare, atunci când îşi fac apariţia, pentru că amândouă provoacă frică. Metafora leagă lucrurile şi situaţiile între ele, concentrându-se asupra trăsăturilor fenomenologice, afective, funcţionale şi motivaţionale pe care le împărtăşesc situaţiile aflate în legătură. Printr-o astfel de legătură, ceea ce altfel ar putea rămâne în întregime misterios poate începe să devină înţeles.

Miturile despre origine descriu metaforic natura potenţialului infinit care a caracterizat fiinţa înaintea zorilor experienţei. Această construcţie simbolică generală împrumută multe forme particulare, iar fiecare dintre acestea poate fi

considerată drept o încercare parţială de a reprezenta întregul nereprezentabil. Formele particulare se extind în natură, de la specific şi concret până la general şi abstract, şi sunt influenţate în dezvolatarea lor de condiţiile de mediu şi contextul cultural existente la momentul apariţiei lor. Procesul reprezentării metaforice oferă o punte — o punte din ce în ce mai comunicativă — între ceea ce poate fi explorat, experimentat şi „înţeles“ în mod direct şi ceea ce rămâne etern necunoscut.

Simbolurile mitice ale haosului începuturilor sunt imagini ingenioase, al căror scop este reprezentarea unei totalităţi paradoxale, o „stare“ (trebuie spus, prea determinată) independentă, uniformă şi completă, unde totul, acum distinct, rezidă în uniune: o stare în care fiinţa şi nonfiinţa, începutul şi sfârşitul, materia şi energia, spiritul şi trupul, conştientul şi inconştientul, feminitatea şi masculinitatea, ziua şi noaptea rămân compuse, înainte de diferenţierea lor în componente separabile ale experienţei. În această „stare“, toate perechile imaginabile de opuşi şi forţe contradictorii există împreună, în îmbrăţişarea atotcuprinzătoare a unui Dumnezeu omniscient, omniprezent, omnipotent şi cu totul misterios. Această condiţie preliminară „paradiziacă“, această condiţie căreia nu-i lipseşte nimic, caracterizată printr-o completitudine absolută, există în contrast cu lumea profană, imperfectă şi parţială, suspendată insuportabil în timp şi spaţiu; înconjoară acea lume complet, aşa cum noaptea înconjoară ziua, conţinând începutul lucrurilor, izvorul oricărui lucru şi, similar, locul de odihnă şi destinaţia finală a tuturor. William James s-a întors către poezie, în încercarea sa de a conceptualiza acest „loc“:

Nicio exprimare nu i se poate da, exprimarea este alta

Incoerentă, coerentă — la fel.

Şi păleşte! Şi este infinită! ŞI este infinită!…

Nu vezi diferenţa, nu vezi identitatea?

Mereu opuşii uniţi!

Acelaşi eu spunându-ţi ţie să scrii şi să nu scrii!

Extrem — extrem, extrem!…

Ceva, şi altceva decât aceea!

Intoxicaţie şi altceva decât intoxicaţie.

Fiecare încercare şi ameliorare, — fiecare încercare şi alteritate

– este o —

Păleşte pentru totdeauna şi etern pe măsură ce ne mişcăm.[274]

Această stare — „totalitatea tuturor lucrurilor“ — poate fi considerată lumea obiectivă în absenţa subiectului, deşi această conceptualizare este prea îngustă, întrucât haosul primordial conţine, de asemenea, şi ceea ce evoluează într-un subiect, atunci când se diferenţiază. Ceea ce poate fi considerat drept punctul de vedere obiectiv standard se bazează pe ideea că „lucrurile“, aşa cum sunt percepute, există indiferent de cine le percepe. Dintr-o anumită perspectivă, este adevărat. Lucrurile au o natură care apare indiferent de voinţa subiectivă şi îşi urmează propriile legi de fiinţare şi dezvoltare — în ciuda dorinţelor noastre. Cu toate acestea, sarcina de a determina ce este un lucru în absenţa unui subiect este mult mai dificilă decât ne-am putea imagina iniţial. Există cu siguranţă cazul — aşa cum am văzut — în care valoarea unui obiect se poate schimba, provocând schimbări în cadrul de referinţă. Pare să fie adevărat totuşi că şi ceea ce „este, şi în sine“ un obiect este supus unei astfel de schimbări. Orice obiect dat — o masă, de exemplu — există ca masă pentru că este înţeles doar într-o manieră foarte limitată şi restrânsă. Ceva este o masă la un nivel particular şi izolat de analiză, specificat de natura observatorului. În absenţa acestui observator, ne-am putea întreba ce este acel lucru care este înţeles? Nivelul potrivit de analiză şi specificare este cel subatomic, atomic sau molecular (sau toate cele trei deodată)? Ar trebui să fie considerată masa un element indiscernabil al Pământului, pe care acesta se sprijină, sau al sistemului solar, care conţine Pământul, sau al galaxiei înseşi? Aceeaşi problemă există din perspectiva temporalităţii. Ceea ce este acum a fost odată copac; înainte de aceasta, pământ — înainte de aceasta, stâncă; înainte de aceasta, stea. Ceea ce este acum o masă are, de asemenea, o la fel de complexă istorie, cu o lungă dezvoltare aşteptând „înaintea“ ei; va fi, probabil, cenuşă, apoi pământ, apoi — destul de departe în viitor — din nou parte din Soare (când Soarele va reînvălui în final Pământul). Masa este ceea ce „este“ doar într-un interval foarte îngust al rezoluţiei spaţiale şi temporale (intervalul care caracterizează tocmai conştiinţa noastră). Aşadar, ce este masa ca „obiect independent“ — „liber“, adică, de restricţia care caracterizează punctul de vedere uman, evident limitat? Ceea ce este poate fi conceptualizat simultan la toate nivelurile spaţiale şi temporale de

analiză? „Existenţa“ lucrului include interacţiunile sale cu tot ceea ce el influenţează şi de care este influenţat, din punct de vedere gravitaţional şi electromagnetic? Este acest „lucru“ tot ce a fost el odată, tot ce este şi tot ce va fi el, toate în acelaşi timp? Unde sunt atunci limitele sale? Cum poate fi deosebit de alte lucruri? Şi, fără o astfel de distingere, în ce fel se poate spune că există?

Întrebare: ce este un obiect, în absenţa unui cadru de referinţă? Răspuns: este tot ce poate fi conceput în acelaşi timp — este ceva care constituie uniunea tuturor opuşilor discriminabili (şi ceva care nu poate fi, de aceea, cu uşurinţă distins de nimic).

Nu spun că nu există „lucruri“ — această afirmaţie ar fi, desigur, vizibil absurdă. Pare, de asemenea, că lucrurile pe care le înţelegem sunt guvernate de reguli — cosmosul, aşa cum îl experimentăm, este comprehensibil ordonat şi raţional. Ceea ce susţin este că lucrurile „obiective“ sunt, de fapt, produsul interacţiunii dintre orice ar constitui conştiinţa noastră limitată şi orice constituie „fundalul“ nelimitat care formează lumea, în absenţa unui subiect. Aceasta este o perspectivă influenţată de mitologie — în special, de miturile originii.

Miturile arhaice care descriu originea supremă se preocupă de reprezentarea sursei, nu a obiectelor, în sens modern, ci a subiectelor şi a experienţei acestor subiecte (dintre care unele pot fi considerate obiecte). Astfel de mituri descriu în mod tipic geneza lumii experienţei, relatând existenţa unui zeu primordial, descriind divizarea acestui zeu în părinţii lumii şi detaliind separarea acestor părinţi de propriul lor „fiu“. Aceasta este divizarea şarpelui haosului hermafrodit, atotcuprinzător, autofag şi hrănitor, în pământ/materie şi cer/spirit, precum şi discriminarea subsecventă a acelor „forţe primordiale adversare“ în aspecte identificabile ale fiinţei. Mitul indoeuropean al lui Indra şi Vrtra oferă un exemplu reprezentativ:

Mitul central al lui Indra, de altfel cel mai important mit al Rig Vedei, relatează lupta victorioasă a acestuia împotriva lui Vrtra, balaurul uriaş care închidea apele în „adâncul muntelui“. Întărit de soma, Indra doboară şarpele cu temutul său vajra („fulger“), armă făurită de Tvaştr, îi crapă ţeasta şi eliberează apele care se îndreaptă spre mare „asemeni unor vaci mugind“ (RV, I, 32).

Bătălia unui zeu împotriva unui monstru ofidian sau marin constituie, se ştie, o

temă mitică destul de răspândită. Ne amintim lupta dintre Ra şi Apophis, dintre zeul sumerian Ninurta şi Asag, dintre Marduk şi Tiamat, dintre zeul hittit al furtunii şi şarpele Illuyankas, dintre Zeus şi Typhon, dintre eroul iranian Thraetona şi dragonul cu trei capete, Azhi-dahaka. În unele cazuri (Marduk-Tiamat, de pildă), victoria zeului constituie condiţia prealabilă a cosmogoniei, în alte cazuri, miza este inaugurarea unei ere noi sau stabilirea unei noi suveranităţi (cf. Zeus-Typhon, Baal-Yam). Pe scurt, prin uciderea unui monstru ofidian — simbol al virtualului, al „haosului“, dar şi al „autohtonului“ —, o nouă „situaţie“ cosmică sau instituţională se instaurează în lume. O trăsătură caracteristică şi comună tuturor acestor mituri este teama, sau o primă înfrângere a luptătorului. Marduk şi Ra şovăie înainte de a da lupta; la început, şarpele Illuyankas reuşeşte să-l mutileze pe zeu; Typhon izbuteşte să-i taie tendoanele lui Zeus. După Satapatha Brahmana (1, 6, 3–77), Indra, zărindu-l pe Vrtra, fuge cât mai departe cu putinţă şi Markandeya Purana îl descrie „bolnav de spaimă“ şi dorind pace.[275]

Ar fi inutil să ne oprim la interpretările naturiste ale acestui mit: în victoria asupra lui Vrtra, s-au văzut fie ploaia stârnită de furtună, fie slobozirea apelor din munţi (Oldenberg), fie triumful soarelui împotriva frigului care „încuiase“ apele, îngheţându-le (Hillebrandt). Elementele naturiste sunt, desigur, prezente, întrucât mitul este multivalent; victoria lui Indra echivalează, printre altele, cu triumful vieţii împotriva sterilităţii şi a morţii, ca urmare a „imobilizării“ apelor de către Vrtra. Dar structura mitului este cosmogonică. În Rig Veda, I, 33, 4, se spune că, prin victoria sa, zeul a creat Soarele, cerul şi dimineaţa. După un alt imn (RV, X, 113, 4–6), Indra, de la naştere, a despărţit Cerul de Pământ, a întărit bolta cerească, şi aruncând vajra, l-a despicat pe Vrtra care ţinea închise apele în întuneric. Or, Cerul şi Pământul sunt părinţii zeilor (I, 185, 6): Indra este cel mai tânăr (III, 38, 1) şi totodată ultimul născut, deoarece el e cel ce pune capăt hierogamiei Cerului cu Pământul. „Prin puterea sa, el a desfăşurat cele două lumi, Cerul şi Pământul, şi a făcut ca Soarele să strălucească“ (VIII, 3,6). După această faptă demiurgică, Indra îi acordă lui Varuna calitatea de cosmocrator şi paznic al legii rta (care, până atunci, rămăsese ascunsă în lumea de jos; RV, I, 62, 1)…

Există alte tipuri de cosmogonii indiene care explică aşadar crearea lumii pornind de la o materia prima, ceea ce nu e cazul mitului pe care l-am expus acum în urmă, căci, aici, un anumit tip de „lume“ preexista, într-adevăr. Cerul şi Pământul aveau formă şi zămisliseră zeii. Indra n-a făcut decât să-i despartă pe părinţii cosmici şi, fulgerându-l pe Vrtra, el a pus capăt imobilităţii, „virtualităţii“, simbolizată de modul de a fi al dragonului. După unele tradiţii,

„modelatorul“ zeilor, Tvaştr, al cărui rol nu este clar în Rig Veda, îşi construise o casă şi a creat Vrtra în chip de acoperiş şi de pereţii acestei locuinţe, în interiorul casei, înconjurată de Vrtra, existau Cerul, Pământul şi Apele. Indra face să explodeze această monadă primordială, anihilând „rezistenţa“ şi inerţia lui Vrtra. Altfel zis, lumea şi viaţa nu s-au putut naşte decât prin uciderea unei Fiinţe primordiale amorfe. În nenumărate variante, acest mit este destul de răspândit.[276]

HAOS

Figura 29. Uroboros — dragonul precosmogonic al haosului

Zeul şarpe primordial teriomorfic este nesfârşit potenţial; este fiinţa de dinainte de apariţia capacităţii de experienţă. Acest potenţial a fost reprezentat ca dragonul autofag (cel mai comun), pentru că această imagine (Figura 29: Uroboros — dragonul precosmogonic al haosului[277]) simbolizează în mod potrivit uniunea opuşilor incomensurabili. Uroboros este simultan reprezentativ pentru două elemente primordiale antitetice. Ca şarpe, uroboros este o creatură de pământ, a materiei; ca pasăre (animal înaripat), este o creatură a aerului, a cerului, a spiritului. Uroboros simbolizează uniunea dintre cunoscut (asociat cu spiritul) şi necunoscut (asociat cu materia), explorat şi neexplorat; simbolizează juxtapunerea principiilor „masculine“ de siguranţă, tiranie şi ordine cu cele „feminine“ ale întunericului, destrămării, creativităţii şi haosului. Mai mult, ca şarpe, uroboros are capacitatea de a năpârli — de a fi „renăscut“. Astfel, el reprezintă şi posibilitatea de transformare şi semnifică cunoscătorul care poate transforma haosul în ordine şi ordinea în haos. Uroboros reprezintă sau cuprinde tot ceea ce este încă neîntâlnit, înainte de diferenţierea sa ca urmare a explorării active şi clasificării. Este sursa tuturor informaţiilor care formează lumea determinată a experienţei şi, în acelaşi timp, locul de naştere al subiectului experimentator.

Uroboros este un lucru, întrucât tot ceea ce nu a fost explorat încă este un lucru; există peste tot şi mereu. Este complet independent, complet autoreferenţial: se hrăneşte, se fecundează şi se înghite singur. El uneşte începutul şi sfârşitul, fiinţa şi devenirea, în cercul nesfârşit al existenţei sale. Serveşte ca simbol pentru temeiul realităţii înseşi. Este „locul tuturor lucrurilor care nu sunt încă lucruri“, originea primordială şi locul suprem de întoarcere pentru orice obiect discriminabil şi orice subiect independent. Serveşte drept genitor al tuturor celor ştiute, al tuturor celor neştiute şi al spiritului care constituie capacitatea noastră de a şti şi de a nu şti. Este misterul care apare constant atunci când soluţiile vechilor probleme cauzează probleme noi; este marea de haos, înconjurând insula cunoaşterii omului şi sursa acelei cunoaşteri, de asemenea. Este întreaga experienţă nouă generată de timp, care lucrează neîncetat pentru a transforma încă o dată temporalitatea previzibilă în necunoscut. A servit omenirea, ca şi pe cei mai omniprezenţi şi mai potenţi zei primordiali:

Acesta este vechiul simbol egiptean despre care se spune: Draco interfecit se ipsum, maritat se ipsum, impraegnat se ipsum. Se ucide, se împreunează şi se fecundează singur. Este bărbat şi femeie, procreând şi concepând, devorând şi născând, activ şi pasiv, deasupra şi dedesubt, în acelaşi timp.

Ca şi Şarpele Ceresc, uroboros era cunoscut în vechiul Babilon; mai târziu, în aceeaşi zonă, a fost deseori evocat de mandeeni; originea sa este atribuită de Macrobius fenicienilor. Este arhetipul lui εντο'παν, Unul-Toţi, apărând ca Leviatan şi ca Aion, ca Oceanus şi ca Fiinţă Primordială, care spune „sunt alfa şi omega". Precum Kneph din Antichitate, el este Şarpele Primordial, „cea mai veche zeitate a lumii preistorice". Uroboros poate fi urmărit în Apocalipsa lui Ioan şi printre gnostici, ca şi printre sincretiştii romani; există imagini ale sale în picturile pe nisip ale indienilor Navajo şi la Giotto; s-a găsit în Egipt, Africa, Mexic şi india, printre ţigani, ca amulete, şi în textele alchimice.[278]

Uroboros este Tiamat, dragonul care locuieşte adâncurile, transformat de Marduk în lume; Apophis, şarpele care devorează soarele noaptea; şi Rahab, leviatanul, măcelărit de Iahve în cursul creării cosmosului:

Poţi tu să prinzi leviatanul cu undiţa ori să-i legi limba cu o sfoară?

Vei putea tu să-i vâri în nas o trestie sau să-i găureşti falca cu cârligul?

Îţi va face el multe rugăminţi şi îţi va spune el lucruri drăgălaşe?

Ori va face cu tine legământ şi-l vei lua la tine rob pe toată viaţa?

Te vei juca tu cu el, cum te joci cu o pasăre sau îl vei lega tu ca să-ţi înveseleşti fetele?

Pescarii întovărăşiţi vor putea să-l scoată de vânzare şi negustorii să-l vândă cu bucata?

Vei putea tu să-i găureşti pielea cu săgeţi şi capul cu cârligul pescăresc?

Ridică-ţi numai mâna împotriva lui şi vei pomeni de o asemenea luptă şi nu o vei mai începe niciodată!

Iată, este o deşertăciune să mai nădăjduieşti în izbândă; numai înfăţişarea lui şi te dă la pământ.

Cine este atât de nechibzuit încât să-l întărâte? Cine va îndrăzni să dea piept cu Mine?

Cine M-a îndatorat cu ceva, ca să fiu acum dator să-i dau înapoi? Tot ce se află sub ceruri este al Meu.

Cât despre leviatan, voi vorbi despre mădularele lui şi despre tăria lui, şi despre frumoasa lui întocmire.

Cine a ridicat pulpana din faţă a veşmântului lui şi cine poate pătrunde în căptuşeala armurei lui?

Cine a deschis vreodată porţile gurii lui? Zimţii lui sunt îngrozitori!

Spinarea lui este ca un şirag de scuturi, pe care le-ai fi întărit şi pecetluit puternic.

Ele sunt strânse unul într-altul atât de tare, că nici vântul nu pătrunde printre ele.

Fiecare e lipit de cel de lângă el şi se ţin aşa şi nu se mai despart.

Din strănutul lui scapără lumină şi ochii lui sunt roşii ca pleoapele zorilor.

Din gura lui ies parcă nişte torţe aprinse şi izbucnesc valuri de scântei.

Din nările lui iese fum, ca dintr-o căldare pusă la foc şi care fierbe.

Răsuflarea lui este de cărbuni aprinşi şi din gura lui ţâşnesc flăcări.

Puterea lui e adunată în grumazul lui şi înaintea lui ţâşneşte groaza.

Carnea lui e îndesată; oricât ai apăsa în ea, nu se lasă.

Inima lui este tare ca piatra, tare ca piatra râşniţei, cea de dedesubt.

De măreţia lui se tem şi valurile; valurile mării se dau înapoi din faţa lui.

Să-l atingi cu sabia nu foloseşti nimic; nici cu lancea, nici cu săgeata, nici cu toporul.

Fierul pentru pielea lui este ca paiul, iar arama ca lemnul putred.

Săgeata nu-l pune pe fugă şi pietrele din praştie cad pe el ca nişte pleavă.

O săgeată pentru el este un pai în vânt şi îşi bate joc de vâjâitul unei lănci ce zboară.

Sub pântecele lui sunt nişte solzi ascuţiţi; când dă prin noroi, pare că dă cu grapa.

Când se afundă, apa fierbe ca într-o căldare; el preface marea într-un cazan de fiert mirodenii.

El lasă în urmă o dâră luminoasă şi adâncul pare un cap cu plete albe.

Pe pământ el nu-şi află perechea şi e făcut să nu cunoască frica.

El se uită de sus la toţi câţi sunt puternici şi este împărat peste toate fiarele sălbatice.[279]

Uroboros este ceea ce există ca potenţial pur necalificat, înainte de manifestarea unui astfel de potenţial în experienţa subiectului limitat; este posibilitatea infinită a imprevizibilităţii dramatice bruşte, care încă rezidă în cele mai multe obiecte familiare şi temeinic explorate (lucruri, alţi oameni, noi înşine). Această imprevizibilitate nu este doar posibilitate sau potenţial material; este şi sens. Domeniul haosului — care este acolo unde nu a fost încă specificat ce este de făcut — e un „loc“ caracterizat prin prezenţa emoţiilor puternice, descurajării, depresiei, fricii, dezrădăcinării, pierderii şi dezorientării. Este aspectul afectiv al haosului care constituie ceea ce este cel mai clar cunoscut despre haos. Este „obscuritatea, cât şi seceta, suprimarea normelor şi moartea“.[280] Este teroarea întunericului nopţii, care se umple cu demonii imaginaţiei, însă exercită cu toate acestea o fascinaţie stranie; este focul care reduce în mod magic un lucru determinat la altul; este oroarea şi curiozitatea născute de straniu şi străin.

Uroboros — matricea primordială — conţine în formă „embrionară“ tot ceea ce poate fi în principiu experimentat, precum şi lucrul care experimentează. Marele şarpe (matricea) este de aceea conştiinţă — spirit, înainte de a se manifesta — şi materie, înainte de a fi separată de spirit. Această mare idee mitologică îşi găseşte ecoul în anumite teorii moderne ale dezvoltării subiectului; în special, printre cele intitulate constructiviste. Cunoscutul psiholog al dezvoltării, elveţianul Jean Piaget, afirma, de exemplu, că subiectul experimentator se construieşte în copilăria mică, drept urmare a activităţii sale exploratorii.[281] Acţionează şi se observă acţionând; apoi imită acţiunea, formându-şi o reprezentare primordială despre sine — mai târziu, formulează un model mai abstractizat al propriilor acţiuni. Astfel, subiectul este creat din informaţiile generate în cursul activităţii exploratorii. În acelaşi timp, lumea îşi face apariţia:

Tu ai despărţit, cu puterea Ta, marea; Tu ai zdrobit capetele balaurilor din apă;

Tu ai sfărâmat capul balaurului; datu-l-ai pe el mâncare popoarelor pustiului.

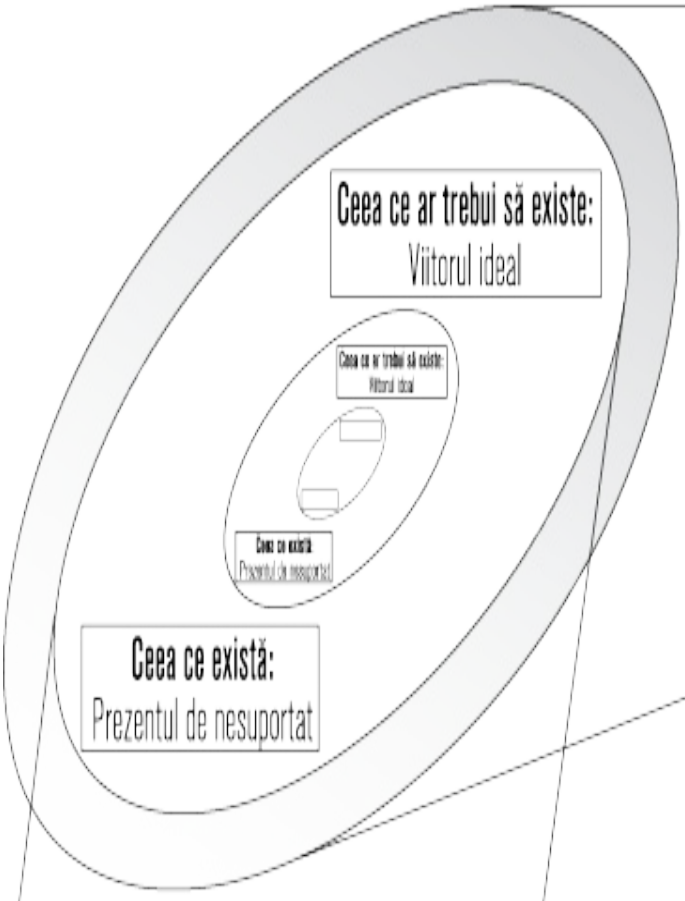
Tu ai deschis izvoare şi pâraie; Tu ai secat râurile Itanului.

A Ta este ziua şi a Ta este noaptea. Tu ai întocmit lumina şi soarele.[282]

Acţiunile au consecinţe. Consecinţele acţiunilor constituie lumea — lumea familiară, atunci când sunt previzibile; lumea neaşteptatului, atunci când nu sunt.

Starea de origine a fost reprezentată foarte abstract ca un cerc, cea mai desăvârşită formă geometrică, sau ca o sferă, fără început sau sfârşit, simetrică pe toate axele. Platon, în Timaios, a descris sursa primară ca fiind rotundul, acolo, la început.[283] În Orient, lumea şi semnificaţia ei izvorăsc din jocul şi uniunea încercuită a lui yang cel luminos, spiritual, masculin, cu yin întunecat, material, feminin.[284] Conform adepţilor alchimiei medievale, obiectele perceptibile ale experienţei (şi subiecţii care le-au experimentat) au apărut din haosul rotund care era un recipient sferic al elementului primordial.[285] Divinitatea supremă a islamului, iudaismului şi creştinismului, „Eu sunt Alfa şi Omega, Cel Dintâi şi Cel De Pe Urmă, Începutul şi Sfârşitul“[286], se plasează pe sine în afara sau mai presus de schimbarea lumească şi uneşte opuşii temporali cu marele cerc al fiinţei sale. Asimilarea originii cu un cerc îşi găseşte ecoul

narativ în miturile care descriu cerul ca fiind scopul căruia viaţa îi este sau ar trebui să-i fie devotată (cel puţin din perspectiva „sufletului nemuritor“). „Regatul lui Dumnezeu“, promis de Hristos, este, de fapt, restabilirea Raiului (deşi un Rai caracterizat de reconcilierea forţelor opuse, şi nu de destrămarea regresivă în unitatea preconştientă). O astfel de restabilire închide cercul fiinţei temporale.



NECUNOSCUTUL / MAREA MAMĂ	
Regina	Cerul nopții
Tiamat	Isis
Lumea materială	Pântecele
Tărâmul morților	Pădurea
Apa întunecată	Ținuturile barbare
Teritoriul neexplorat	Întâmplările anormale
Natura	Mormântul

CUNOSCUTUL / MARELE TATĂ	
Regele	Cerul zilei
Apsu	Osiris
Spiritele ancestrale	Morții
Familia	Satul
Orașul	Națiunea
Teritoriul explorat	Previzibilul
Cultura	Monumentul

Figura 30. Naşterea părinţilor lumii

Starea uroborică iniţială este „locul“ în care toate lucrurile opuse au fost (vor fi) unite; marele dragon autofag, a cărui diviziune în elementele constitutive reprezintă condiţia preliminară a experienţei însăşi; cu toate acestea, preţul care trebuie plătit pentru raiul uroboric este existenţa însăşi. Până ce unitatea originară a tuturor lucrurilor nu a fost distrusă — până când zeul primordial nu a fost ucis — această existenţă nu a izvorât în fiinţă. Naşterea lucrurilor, cu toate acestea, aduce cu sine problema conflictului — o problemă care trebuie rezolvată, în mod optim, fără a elimina realitatea existenţei în sine.

Uroboros este părintele unificat al cunoscutului, Marele Tată (teritoriul explorat şi familiarul), şi al necunoscutului, Marea Mamă (informaţiile anormale şi imprevizibilul). Poate fi considerat, de asemenea, drept singurul părinte androgin al eroului, fiul nopţii şi al zilei, mediatorul între cunoscut şi necunoscut, a cărui existenţă constituie o condiţie preliminară necesară pentru existenţa lucrurilor diferenţiate (şi care poate, de aceea, să fie privit şi ca o causa prima). Părinţii lumii, Pământul şi Cerul, apar atunci când dragonul uroboric suferă o primă divizare. Figura 30: Naşterea părinţilor lumii prezintă „naşterea lumii“ în formă schematică, în măsura în care a fost conceptualizată de imaginaţia mitică. Haosul care constituie totalitatea se divide în ceea ce a fost explorat şi ceea ce mai este de explorat.

Din perspectivă mitică, divizarea este echivalentul apariţiei cosmosului şi, de aceea, al creaţiei sau genezei în sine. Lipseşte un lucru: realitatea exploratorului şi natura relaţiei sale cu ceea ce este cunoscut şi cu ceea ce mai este încă de cunoscut. Odată cu „naşterea“ exploratorului — cu apariţia lui din interacţiunea dintre cultură şi natură —, întreaga „lume“ ia naştere. Această „apariţie a experienţei“ este înfăţişată în Figura 31: Elementele constitutive ale lumii, în relaţie dinamică. „Cunoscătorul“ este simultan copilul naturii şi al culturii (ca urmare a întâlnirii sale cu natura sau lumea necunoscută) şi „persoana“ pentru care necunoscutul este o realitate.

Este aproape imposibil să supraestimăm gradul în care schema de clasificare a „părinţilor lumii“ modelează (sau, alternativ, a fost derivată din) presupunerea şi

activitatea umană fundamentală. „Lumea“ este teritoriu explorat, înconjurat de mister; acel mister este experimentat ca haos nediferenţiat, dar deseori ameninţător. Tot ce „ocupă“ un astfel de haos este direct perceput (şi nu conceptualizat abstract) ca

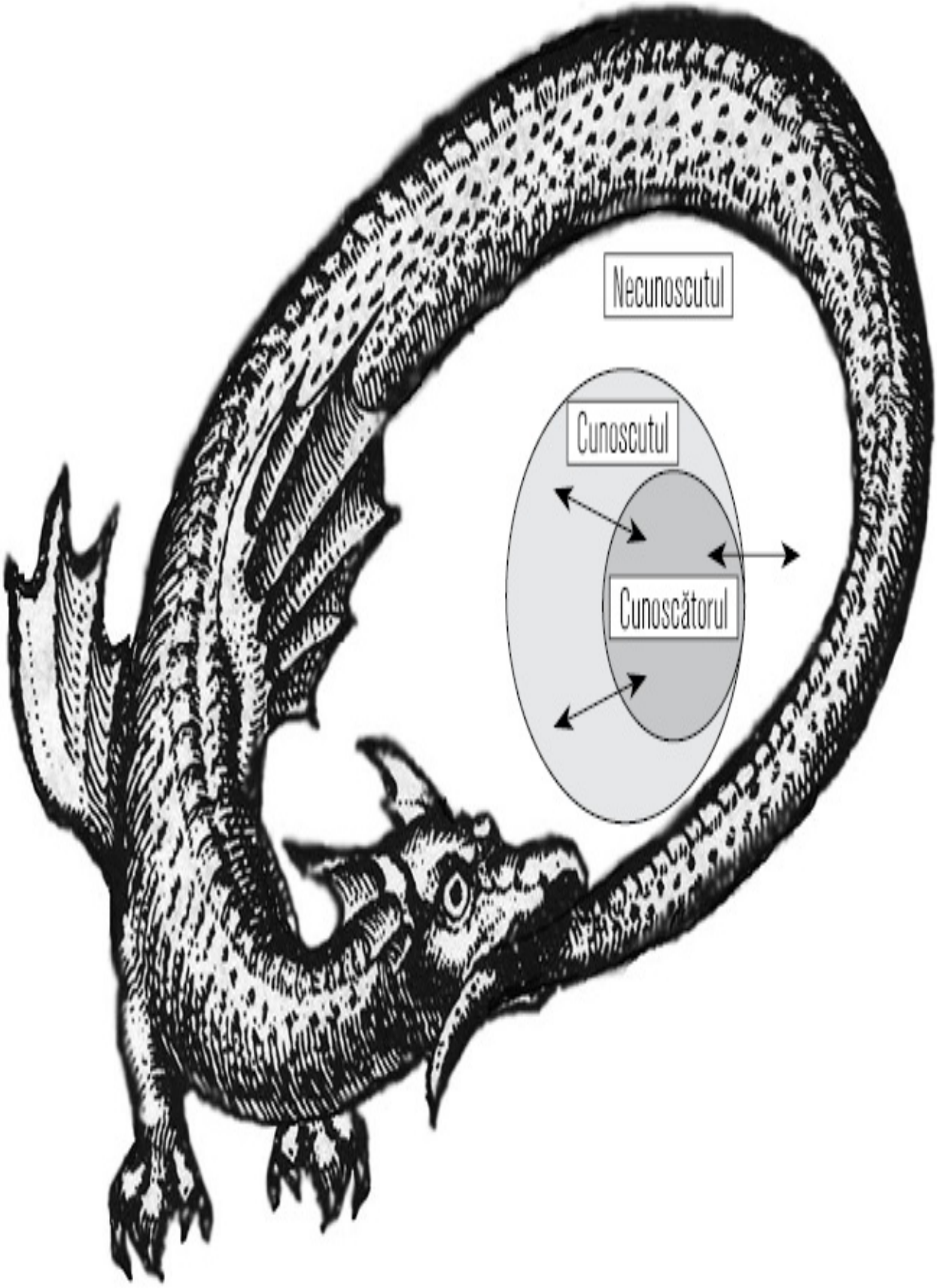

Necunoscutul
Cunoscutul
Cunoscătorul

Figura 31. Elementele constitutive ale lumii, în relaţie dinamică

identic cu el — este direct perceput ca necunoscut şi anxiogen. Străinul, de aceea — ocupantul „lăcaşului şacalilor“[287]–, este în mod natural înţeles ca un agent al haosului fără formă. Eliade afirmă:

Societăţile tradiţionale se caracterizează prin opoziţia implicită între teritoriul locuit şi spaţiul necunoscut şi nedeterminat care înconjoară acest teritoriu: primul este „Lumea“ (mai precis „lumea noastră“), Cosmosul; celălalt nu mai este un Cosmos, ci un fel de „altă lume“, un spaţiu străin, haotic, plin de larve, demoni, „străini“ (asimilaţi de altfel duhurilor şi fantomelor).[288]

Tot ce este în exterior ocupă acelaşi spaţiu categorial ca şi dragonul haosului sau mama îngrozitoare. Indo-europenii echivalau distrugerea inamicilor în luptă cu măcelărirea lui Vrtra de către Indra;[289] vechii egipteni îi priveau pe hyksos, „barbarii“, ca pe echivalenţii lui Apophis, şarpele care noaptea devorează Soarele;[290] iar iranienii arhaici (zoroastrienii) asemănau lupta mitică a Regelui Faridun cu un uzurpator străin — dragonul Azdahak —, cu lupta cosmogonică a eroului Thraetona împotriva lui Azhi Dahaka, şarpele primordial al haosului.[291] Şi duşmanii evreilor din Vechiul Testament au avut aceeaşi soartă: sunt consideraţi echivalentul lui Rahab sau Leviatan, şarpele doborât de Iahve în lupta sa pentru a construi lumea [„Şi grăieşte şi zi: Aşa zice Domnul Dumnezeu: Iată Eu sunt împotriva ta, Faraoane, rege al Egiptului, crocodilul cel mare, care stai lungit între râurile tale şi zici: «Al meu este râul şi eu l-am făcut pentru mine»“[292]; de asemenea: „Mâncatu-m-a şi m-a ros Nabucodonosor, regele Babilonului; făcutu-m-a vas gol; înghiţitu-m-a ca un dragon; umplutu-şi-a pântecele cu bunătăţile mele şi m-a aruncat“.[293] Eliade continuă:

Această ruptură în spaţiu s-ar datora, la prima vedere, opoziţiei între un teritoriu

locuit şi organizat, deci „cosmicizat“, şi spaţiul necunoscut care se întinde dincolo de graniţele sale: pe de o parte există un „Cosmos“, pe de altă parte, un „Haos“. Dar, dacă un teritoriu locuit este un „Cosmos“, aceasta se întâmplă tocmai pentru că a fost în prealabil consacrat, pentru că, într-un fel sau altul, este o lucrare a zeilor sau poate să comunice cu lumea lor. „Lumea“ (adică „lumea noastră“) este un univers în care sacrul s-a manifestat şi unde ruptura de nivel este aşadar posibilă şi repetabilă.

Toate acestea reies cu mare limpezime din ritualul vedic al luării în stăpânire a unui teritoriu: stăpânirea este legitimată de ridicarea unui altar al focului închinat lui Agni. „Poţi spune că te-ai aşezat după ce ai înălţat un altar al focului (garhapatya), şi toţi aceia care înalţă altarul focului sunt aşezaţi de drept“. Prin înălţarea unui altar al focului, Agni devine prezent şi astfel se asigură comunicarea cu lumea zeilor; spaţiul altarului devine un spaţiu sacru. Semnificaţia ritualului este însă mult mai complexă şi, dacă ţinem seama de toate elementele sale, înţelegem de ce anume consacrarea unui teritoriu echivalează cu cosmicizarea lui. Într-adevăr, înălţarea unui altar în cinstea lui Agni nu este altceva decât reproducerea, la scară microcosmică, a Creaţiei. Apa în care se înmoaie lutul este asimilată Apei primordiale; lutul din care se face temelia altarului reprezintă Pământul; pereţii laterali reprezintă Atmosfera şi aşa mai departe. Construcţia este însoţită de rostirea unor cuvinte care arată limpede care anume din regiunile cosmice este creată (Shatapatha Brahmana, I, IX, 2, 29 etc.). Altfel spus, înălţarea unui altar al focului, care legitimează luarea în stăpânire a unui teritoriu, echivalează cu o cosmogonie.

Un teritoriu necunoscut, străin, neocupat (ceea ce înseamnă adesea: neocupat de „ai noştri“) face parte încă din modalitatea fluidă şi larvară a „Haosului“. Ocupându-l şi, mai ales, aşezându-se pe acest teritoriu, omul îl transformă simbolic în Cosmos, printr-o repetare rituală a cosmogoniei. Ceea ce va deveni „lumea noastră“ trebuie mai întâi să fie „creat“, şi orice creaţie are un model exemplar: Crearea Universului de către zei. Când s-au înstăpânit în Islanda (land-nama) şi au defrişat-o, coloniştii scandinavi n-au socotit că fac un lucru nou, nici o muncă omenească şi profană. Ceea ce făceau nu era pentru ei altceva decât repetarea unui act primordial, şi anume transformarea Haosului în Cosmos prin actul divin al Creaţiei. Muncind pământul sterp, nu făceau decât să repete actul zeilor care organizaseră Haosul dându-i o structură, forme şi norme.

Fie că este vorba de defrişarea unui ţinut sălbatic, de cucerirea şi de ocuparea unui teritoriu locuit de „alte“ fiinţe omeneşti, luarea în stăpânire rituală trebuie

oricum să repete cosmogonia. Din perspectiva societăţilor arhaice, tot ce nu este „lumea noastră“ nu este încă o „lume“. Nu te „înstăpâneşti“ peste un teritoriu decât creându-l din nou, altfel spus, consacrându-l. Acest comportament religios faţă de ţinuturile necunoscute s-a prelungit, chiar în Occident, până spre începutul timpurilor moderne. Conchistadorii spanioli şi portughezi luau în stăpânire, în numele lui Hristos, teritorii pe care le descoperiseră şi le cuceriseră. Înălţarea Crucii consacra ţinutul şi însemna într-un fel o „nouă naştere“: prin Hristos, „cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi“ (II, Corinteni, 5, 17). Ţara abia descoperită era „înnoită“, „re-creată“ prin Cruce.[294]

O formă similară de ritual şi ideaţie domină până şi procesele „simple“, cum ar fi ridicarea unei clădiri noi. În India:

Înainte ca prima piatră să fie pusă, „astologul arată care loc din fundaţie se află exact deasupra capului şarpelui care sprijină lumea. Zidarul confecţionează un mic ţăruş din lemnul unui copac Khadira şi, cu ajutorul unei nuci de cocos direcţionează ţăruşul în pământ, în acel loc special, astfel încât să fixeze capul şarpelui în siguranţă… Dacă acest şarpe şi-ar scutura capul cu violenţă, ar zgudui pământul şi l-ar desface în bucăţi“. O piatră de fundaţie este plasată deasupra ţăruşului. Piatra unghiulară este astfel situată exact în „centrul lumii“. Dar actul construirii fundaţiei repetă în acelaşi timp actul cosmogonic, pentru că[295] „a fixa“, a înfige ţăruşul în capul şarpelui înseamnă a imita gestul primordial al lui Soma (Rig-Veda II, 12, 1) sau al lui Indra, când acesta din urmă „a lovit şarpele chiar în vizuină“ (Rig-Veda, VI, 17, 9), când fulgerul lui „i-a tăiat capul“ (Rig-Veda, I, 52, 10).[296]

Ordinea — teritoriul explorat — este consturită din haos şi există, simultan, în opoziţie cu acel haos (cu „noul“ haos, mai precis: cu necunoscutul definit acum în opoziţie cu teritoriul explorat). Tot ce nu este ordine — adică, imprevizibil, nefolositor — este, prin definiţie, haos. Străinul — ale cărui comportamente nu pot fi prevăzute, care nu este înrudit, nici prin sânge, nici prin obiceiuri, care nu este un locuitor al „cosmosului“, ale cărui existenţă şi domeniu nu au fost sacralizate — este echivalentul haosului (şi nu doar metaforic echivalat cu

haosul). Ca atare, apariţia sa înseamnă ameninţare, căci tiparele şi credinţele sale au capacitatea de a perturba însăşi societatea, de a dizolva şi inunda lumea şi de a reinstitui dominaţia lui uroboros.

Marea Mamă: imagini ale necunoscutului sau teritoriu neexplorat

Mama Cântecelor, mama întregii noastre seminţii, ne-a născut la începuturi. Ea este mama tuturor raselor de oameni şi mama tuturor triburilor. Ea este mama tunetului, mama râurilor, mama copacilor şi a tuturor felurilor de lucruri. Ea este mama cântecelor şi a dansurilor. Ea este mama vechilor pietre surori. Ea este mama grânelor şi mama tuturor lucrurilor. Ea este mama fratelui francez mai tânăr şi a străinilor. Ea este mama accesoriilor dansului şi a tuturor templelor, şi singura mamă pe care o avem. Ea este mama animalelor, singura, şi mama Căii Lactee. Mama însăşi a început să boteze. Ea ne-a dat vasele de lut. Ea este mama ploii, singura pe care o avem. Ea singură este mama tuturor lucrurilor, ea singură. Şi mama a lăsat o amintire în toate templele. Cu fiii ei, mântuitorii, ea a lăsat cântecele şi dansurile ca amintire. Aşa au povestit preoţii, taţii şi fraţii mai mari.[297]

Reprezentarea culturii, a cunoscutului, este simplă, prin comparaţie; este abstractizare de ordinul al doilea, descriere a ceea ce a fost deja făcut subiect al ordinii. Reprezentarea culturii este încapsularea acelui lucru căruia i s-a întâmplat deja adaptarea comportamentală; a acelor lucruri sau situaţii ale căror proprietăţi senzoriale, implicaţii afective şi semnificaţii motivaţionale au fost şi sunt în prezent specificate. Reprezentarea cunoscătorului, a subiectului uman, este totodată descrierea a ceea ce este întâlnit constant, în toate interacţiunile interpersonale şi în toate stările în care ne simţim conştienţi de noi înşine: este descrierea acelor aspecte ale unei serii infinit de complexe de date care au fost cel puţin experimentate, dacă nu şi epuizate. Cu toate acestea, reprezentarea necunoscutului pare imposibilă, o contradicţie în termeni. Cum poate fi înţeles, întrupat, înfruntat sau adaptat ceva ce nu a fost încă întâlnit? Amploarea experienţei noastre înlocuieşte continuu domeniul cunoaşterii noastre determinate. De aceea, suntem predispuşi la contactul constant cu necunoscutul. Acesta apare de fiecare dată când facem o greşeală; de fiecare dată când presupunerile noastre sunt greşite — de fiecare dată când comportamentele

noastre nu produc consecinţele pe care le anticipăm şi le dorim. Absenţa descrierii specifice, potrivită pentru circumstanţa inexplicabilă, nu înlătură necesitatea acţiunii adecvate, chiar dacă natura acelei acţiuni nu poate fi încă specificată. Aceasta înseamnă că natura necunoscutului, ca atare, trebuie să devină reprezentată pentru a realiza tipare de acţiune care sunt larg adecvate ca reacţie la ceea ce nu poate fi încă (şi etern) prevăzut sau controlat. În realitate, suntem capabili de o serie de abilităţi paradoxale: ştim ce să facem atunci când nu ştim ce să facem; în sfârşit, ştim cum să reprezentăm ceea ce nu am întâlnit încă. Aceste capacităţi adaptative — imposibile, la prima vedere — ne promovează foarte mult capacitatea de a ne comporta cu succes în faţa experienţelor noastre misterioase, precum şi de a comunica şi lărgi această capacitate.

Dacă se produce o eroare de judecată, interpretare sau comportament şi apare ceva neaşteptat, acel lucru neaşteptat are proprietăţi identificabile: este periculos şi promiţător. Pericolul conţine potenţialul pentru pedeapsă, frustrare, dezamăgire, izolare socială, deteriorare psihică, până şi moarte. Fiecare moment de ameninţare este simultan un moment de oportunitate. Schimbarea care deranjează previzibilul şi ordonatul prezent înseamnă şi potenţial pentru avansarea spre un viitor mai promiţător. Neaşteptatul este informaţie în sine, informaţie necesară pentru expensiunea constantă a competenţei adaptative. O astfel de informaţie apare ambalată în pericol şi promisiune. Pentru a obţine informaţia promisă, trebuie depăşit pericolul. Acest proces de depăşire eternă necesară ne construieşte constant şi ne transformă repertoriile comportamentale şi schemele reprezentaţionale.

Tot ce este în prezent cunoscut despre subiectul şi obiectele experienţei umane a fost la un moment dat doar necunoscutul nediferenţiat — ceea ce a fost mult mai mult decât a mai rămas încă de descoperit despre calităţile senzoriale ale lumii, aprehensibile colectiv. Necunoscutul se poate manifesta pe tărâm empiric, consensual validabil ca un aspect al lumii materiale; de asemenea, poate apărea ca semnificaţie nouă, acolo unde nicio semnificaţie nu fusese evidentă înainte. Ceea ce este cunoscut şi familiar nu reprezintă nicio ameninţare, dar nu oferă o posibilitate dincolo de ceea ce a fost anterior determinat. Lucrul sau situaţia explorată a fost asociat cu anumite comportamente care îl fac benefic, la modul ideal sau cel puţin irelevant. Dimpotrivă, omniprezentul necunoscut presupune ameninţare şi promisiune infinită, imposibil de încapsulat şi la fel de imposibil de ignorat. Necunoscutul, neaşteptatul sau imprevizibilul repreintă sursa întregii cunoaşteri condiţionate şi locul în care această cunoaştere „se întoarce“, ca să ne

exprimăm astfel, atunci când nu mai este utilă. Tot ce ştim ştim pentru că cineva a explorat ceva ce nu a înţeles, a explorat ceva de care se temea, impresionat de lucrul respectiv. Tot ce ştim ştim pentru că cineva a generat ceva valoros în cursul unei întâlniri cu neaşteptatul.

„Civilizaţia avansează prin extinderea numărului operaţiilor importante pe care le putem realiza fără să ne gândim la ele.“[298] Toate lucrurile pe care le cunoaştem nu ne mai solicită atenţia. A cunoaşte ceva înseamnă a face un lucru în mod automat, fără a te gândi, a-l clasifica dintr-o privire (sau mai puţin decât o privire) ori a-l ignora în totalitate. Sistemul nervos este „proiectat“ să elimine predictibilitatea şi să concentreze resursele analitice limitate acolo unde concentrarea ar produce rezultate utile. Ajungem în locul unde se întâmplă schimbarea; unde se întâmplă ceva ce nu a fost încă modelat, unde se întâmplă ceva care nu are încă ridicate în jurul său anumite comportamente, unde se întâmplă ceva care nu este încă înţeles. Conştiinţa în sine poate fi considerată drept acel organ care se specializează în analizarea şi clasificarea evenimentelor imprevizibile. Atenţia şi concentrarea gravitează natural în jurul acelor elemente ale câmpului experienţial care conţin cea mai mare concentraţie de noutate sau care sunt cel mai puţin aşteptate, înainte de ceea ce ar putea fi considerat în mod normal procesare cognitivă superioară. Sistemul nervos reacţionează la schimbarea neregulată şi elimină regularitatea. În previzibil există informaţii limitate, pozitive şi negative. Dimpotrivă, noua ocurenţă poate fi considerată o fereastră spre „spaţiul transcendent“, unde recompensa şi pedeapsa există, în potenţial, etern şi nelimitat.

Necunoscutul sau neaşteptatul, sau noutatea apare când planurile dau greş: când adaptarea comportamentală sau schema interpretativă nu reuşeşte să producă ceea ce este dorit sau să prevadă ceea ce apare. Manifestarea neaşteptatului sau a imprevizibilului inhibă activitatea direcţionată spre un scop, în absenţa voinţei conştiente. Simultan cu această inhibare a activităţii are loc şi inexorabila redirecţionare a atenţiei spre evenimentul neaşteptat. Neaşteptatul acaparează comportamentul şi generează spontan efecte antitetice, variind ca intensitate, în funcţie de improbabilitatea apariţiei, creând un interes crescut, frică, o curiozitate intensă sau de-a dreptul teroare. Această semnificaţie motivaţională pare să fi fost experimentată ca o trăsătură intrinsecă a necunoscutului, înainte de divizarea modernă, strict formală a lumii experienţiale în obiect empiric şi observator subiectiv şi este încă fundamental experimentată în acea manieră şi astăzi. Rudolf Otto, în investigaţia sa rodnică asupra naturii experienţei religioase, a descris această experienţă ca numinoasă,[299] involuntar captivantă, cu semnificaţie

dincolo de normal şi mediu. Experienţa „numinoasă“ are două aspecte: mysterium tremendum, care este capacitatea de a invoca tremorul şi frica, şi mysterium fascinans, capacitatea de a atrage, fascina şi constrânge puternic. Această putere numinoasă, import divin, reprezintă relevanţă afectivă extremă şi direcţionare concomitentă a comportamentului de către obiectul (necunoscut). Această „putere“ este de obicei considerată de cei care i se supun ca o manifestare a lui Dumnezeu, personificare a necunoscutului şi sursă supremă a întregii cunoaşteri condiţionate:

Simţirea ei poate fi uneori amplă ca un val blând, invadând sufletul cu o dispoziţie liniştită de venerare adâncă. Se poate transforma într-o atitudine sufletească mai stabilă şi mai durabilă, continuând să fie emoţionant de vibrantă şi rezonantă, până când, în final, se estompează, iar sufletul îşi reia dispoziţia „profană“, nonreligioasă a experienţei de zi cu zi. Poate să izbucnească în erupţii bruşte din adâncurile sufletului, cu spasme şi convulsii, sau să ducă la cele mai ciudate emoţii, frenezie intoxicată, stări de transportare şi extaz. Are forme sălbatice şi demonice şi se poate cufunda în oroare aproape înspăimântătoare şi tremor. Are antecedente crude, barbare şi manifestări timpurii, şi din nou poate fi dezvoltată în ceva minunat şi pur şi magnific. Poate deveni umilirea tăcută, tremurătoare şi mută a creaturii în prezenţa… a cui sau a ce? În prezenţa a ceea ce este un mister imposibil de exprimat şi mai presus de toate creaturile.[300]

Despre nimic din ceea ce nu este reprezentat nu se poate spune că este înţeles — nu în accepţiunea curentă a termenului. Cu toate acestea, înţelegerea necunoscutului — care nu poate fi reprezentat, în teorie — este vitală pentru supravieţuire. Dorinţa de a reprezenta necunoscutul, de a-i captura esenţa, este în consecinţă suficient de puternică pentru a conduce procesul de construire a culturii, reţeaua care constrânge sursa imposibil de cunoscut a tuturor lucrurilor. Impulsul pentru reprezentarea domeniului neaşteptatului a apărut (şi apare) ca o consecinţă a semnificaţiei afective sau emoţionale intrinseci, determinate biologic, a lumii necunoscute sau noi. Reprezentările necunoscutului constituie încercări de a-i elabora natura, de a-i ilumina semnificaţia emoţională şi motivaţională (de a-i ilumina fiinţa, din perspectivă preştiinţifică sau mitică). Aceasta este clasificarea a tot ceea ce nu a fost încă explorat şi reprezentat, în serviciul adaptării la ceea ce nu a fost încă înţeles. Aceasta este încercarea de a

formula un concept al „categoriei tuturor lucrurilor încă neclasificate“, astfel încât să poată fi adoptat un punct de vedere util, cu privire la acea categorie.

Noutatea inspiră fără încetare gândul şi îşi permite să fie încâlcită, însă transcende inevitabil toate încercările de clasificare finală. De aceea necunoscutul oferă o sursă constantă şi puternică de „energie“ pentru explorarea şi generarea noilor informaţii. Dorinţa de a formula o reprezentare a ceea ce înlocuieşte clasificarea finală şi rămâne etern motivantă poate fi bine înţeleasă ca un impuls puternic şi irezistibil. Acest impuls constituie ceea ce ar putea fi considerat drept imboldul religios fundamental — constituie încercarea culturală universală de a defini şi a stabili o relaţie cu Dumnezeu — şi stă la baza stabilirii ordinii istorice civilizate. Produsul acestui impuls, complexul consturit cultural, existent în fantezie — simbolul, compus din reprezentarea comunicabilă a tuturor lucrurilor care ameninţă şi promit constant omului —, afectează şi structurează experienţa fiecărui individ, însă rămâne impersonal, distinct şi separat:

Simbolul viu traduce un fragment esenţial de inconştient şi, cu cât acest fragment este mai răspândit, cu atât efectul său e mai general, căci face să vibreze în fiecare coardă comună. Deoarece simbolul este, pe de-o parte, şi expresia supremă a ceea ce este încă necunoscut, expresie de nedesluşit într-un anume moment dat, el izvorăşte în chip necesar din ceea ce este mai diferenţiat şi mai complex în atmosfera spirituală a epocii sale. Cum, pe de altă parte, simbolul viu închide în sine ceea ce este comun unui grup mai mare de oameni, tocmai pentru a putea acţiona asupra lor, el trebuie să sesizeze exact tocmai astfel de elemente comune. Acestea nu pot fi niciodată de ordinul diferenţierii şi accesibilităţii celei mai înalte, căci ele sunt inteligibile şi la îndemâna doar a unei minorităţi, ci natura lor trebuie să fie ceva atât de primitiv, încât omniprezenţa ei să fie indiscutabilă. Efectul simbolului este universal doar atunci când el exprimă în chip suprem un astfel de conţinut. În aceasta constă efectul puternic şi totodată eliberator al unui simbol social viu.[301]

Această reprezentare dinamică ar putea face parte din experienţa subiectivă a numeroşi oameni şi, de aceea, să aibă „propria“ sa existenţă înrădăcinată biologic şi determinată cultural, independentă de orice persoană dată, la orice

moment dat — chiar pentru a-şi urma propriile reguli intrinseci de dezvoltare —, însă nu există în mod „obiectiv“, aşa cum este înţeleasă în prezent obiectivitatea.

Reprezentările ritualizate, dramatice sau mitice ale necunoscutului — domeniul care apare când s-a comis eroarea — par să fi oferit materialul iniţial pentru aspectele primordiale şi fundamentale ale religiilor formalizate. Aprecierea naturii necunoscutului drept categorie s-a dezvoltat ca urmare a observării reacţiei noastre inerente la ceea ce nu ne aşteptăm, manifestat ca tipar predictibil de afect sau comportament: frică şi curiozitate, teroare şi speranţă, inhibarea activităţii curente şi explorare prudentă, „obişnuire“ şi generarea strategiilor comportamentale noi şi adecvate, specifice situaţiei. Două lucruri sunt asemănătoare, din punct de vedere empiric, dacă împărtăşesc trăsături senzoriale înţelese colectiv. Două lucruri sunt asemănătoare, din perspectivă metaforică, dramatică sau mitică — din perspectiva categoriei naturale —, dacă produc aceeaşi stare subiectivă (afect sau motivaţie), sau au acelaşi statut funcţional (care este implicaţie pentru comportament). Experienţele care împărtăşesc tonul afectiv par clasificabile în complexe singulare, simbolice ca natură (din punctul de vedere al cogniţiei abstracte) — par produse ale culturii, care au evoluat în mediul social caracteristic al lui Homo sapiens ancestral şi care mai târziu au dispărut. Astfel de complexe pot juca un rol util în promovarea comportamentului general adaptativ în faţa obiectelor temute sau promiţătoare, în absenţa informaţiilor detaliate, generate de explorare, referitor la natura explicită a acestor obiecte.

Astfel de reprezentări pot fi considerate consecinţa reprezentării de prim nivel — a imitaţiei, după cum a indicat Piaget — şi apoi, mai târziu, consecinţa reprezentării de ordinul al doilea, mai abstractă (a înţelegerii simbolice). Înţelegerea poate fi obţinută la nivelul cel mai incluziv, deşi primar, prin ritual şi imitaţie. Un fenomen necunoscut, captivant, dar incomprehensibil poate totuşi să fie reprezentat ritualic, poate fi pus în act. Reprezentarea secundară a acestei „puneri în act“ constituie forma iniţială a reprezentării abstracte. Pentru a înţelege leul, de exemplu, sau animalul vânat este mai întâi necesar să „devii“ leul sau animalul vânat — de a imita, fizic şi apoi de a reprezenta imitarea în imaginaţie. Aceasta este maniera în care fiul îşi imită tatăl, acela care va deveni într-o zi. Întruparea de către copil a părinţilor săi înseamnă incorporarea cunoaşterii părintelui, cel puţin în măsura în care acea cunoaştere este acţiune. Copilul îşi pune în act tatăl, fără să-l înţeleagă şi fără să-şi înţeleagă motivele pentru punerea în act. Metaforic, se poate spune că acel copil care imită este posedat de spiritul tatălui, aşa cum tatăl a fost posedat în propria sa copilărie.

„Spiritul tatălui“ poate fi conceput, în această schemă reprezentaţională, ca o entitate independentă de tatăl particular sau de fiul particular — drept ceva care se manifestă în imaginaţie şi în posedarea comportamentului, generaţie după generaţie, în formă mai mult sau mai puţin constantă şi tradiţională. În mod similar, necunoscutul, care poate fi considerat simultan obiect şi subiect — care se manifestă în lumea perceptibilă, în afect, şi care acaparează comportamentul —, poate fi foarte bine privit (sau se manifestă în imaginaţie) ca o entitate transpersonală (sau ca rezultatul acţiunilor unei entităţi transpersonale). „Vânătorul primordial“ ancestral, îngrozit de ceva necunoscut care mişună în tufişuri, îşi descrie întâlnirea cu ceea ce l-a înspăimântat, punând în act demonul necunoscut, atunci când se întoarce în sat. Această punere în act este simultan încoporare şi reprezentare; este o ipoteză, la un nivel de bază, asupra naturii necunoscutului, ca atare. Alternativ, poate, el îşi construieşte o imagine, un idol, din lucru şi oferă o formă concretă la ceea ce până atunci fusese doar compulsie comportamentală. Necunoscutul apare mai întâi simbolic drept o personalitate independentă, când nu poate fi conceput în niciun alt fel, iar mai târziu apare ca şi cum ar fi o personalitate (în deghizare metaforică evidentă). Există numeroase dovezi ale adoptării unei „personalităţi“ de către „complexele“ reprezentaţionale sau cvasireprezentaţionale.[302] Astfel de „complexe“ se pot „construi singure“ pe parcursul mai multor secole, ca o consecinţă a strădaniilor exploratorii şi creative ale mai multor indivizi disparaţi, uniţi în reţeaua comunicativă a culturii.

În acest mod, pe întinse perioade, domeniul „transpersonal“ al imaginaţiei devine populat cu „spirite“. Jung descrie „spaţiul“ ocupat de astfel de „spirite“ drept pleroma (un termen gnostic).[303] Pleroma poate fi descrisă ca lumea subiectivă a experienţei, în amintire — ca lumea episodică, poate, din perspectiva teoriei moderne asupra memoriei —, deşi reprezentările aparent colectiv aprehensibile în anumite circumstanţe ciudate (precum aceea a Fecioarei Maria, în Iugoslavia, înainte de devastatorul război sârbo-bosniaco-musulman, sau acelea ale „navelor extraterestre din timpul Războiului Rece) s-au simţit „ca acasă“ aici. Pleroma este „spaţiul“ în care îşi au existenţa raiul şi iadul, locul în care rezidă idealurile „supraceleste“ ale lui Platon, tărâmul visului şi al fanteziei. Pare a avea o structură cvadridimensională, ca aceea a spaţiu-timpului obiectiv (şi a memoriei),[304] dar este caracterizat de o neclaritate imensă în ceea ce priveşte categoria şi temporalitatea. „Spiritele“ care locuiesc pleroma, în condiţia sa „naturală“, sunt zeităţi — amestecuri nediferenţiate de subiect şi obiect, semnificaţie motivaţională şi aspect senzorial, elaborate în reprezentări personificate prin eforturile multora. Aceasta este doar pentru a spune că o reprezentare este un construct social, cu rădăcini istorice (chiar biologice) — ca

orice idee — şi că spiritul care locuieşte în imaginaţie nu este neapărat o plăsmuire a persoanei care „are“ imaginaţie. Diavolul nu este produsul creştinului particular. Este mai corect să notăm că figura diavolului sau a lui Hristos, de fapt populează mintea creştinului (şi a tuturor creştinilor) şi că o astfel de locuire are loc drept urmare a proceselor sociale şi istorice care operează aproape complet dincolo de tărâmul controlului individual.[305] La fel, despre copil nu se poate spune că el creează monştrii care trăiesc în imaginaţia lui. Ei cresc acolo, ca să spunem aşa, apoi sunt observaţi subiectiv — sunt hrăniţi cu declaraţii ocazionale din partea adulţilor, prin tipare de acţiune pe care copilul le observă, dar nu poate să le explice, cu emoţii şi stări motivaţionale care apar brusc şi imprevizibil, cu fantezii din cărţi, de la televiziune şi teatru.

Evenimentele şi experienţele care rămân dincolo de întinderea explorării, asimilării şi acomodării sunt ferm înrădăcinate în domeniul necunoscutului sau automat repartizate lui, ameninţătoare şi promiţătoare. Categoria tuturor evenimentelor care nu pot fi clasificate încă poate fi, cu toate acestea, modelată prin aplicarea metaforică a evenimentelor parţial comprehensibile, dar care induc afectul, a căror relevanţă emoţională se potriveşte într-un anumit fel celei a necunoscutului. Fiecare dintre lucrurile specifice care semnifică pericolul, de exemplu — sau, alternativ, ameliorarea vieţii —, pare uşor de asociat cu orice alt lucru specific, caracterizat de aceeaşi proprietate, ca şi de noutatea în sine, ceea ce produce frică şi speranţă, ca parte din natura sa (subiectiv) instrinsecă. Aceste experienţe par asociate pe baza stărilor afective şi comportamentale similare pe care le inspiră — efectele motivaţionale pe care le provoacă, înainte de dezvoltarea „obişnuirii“, în cursul comportamentului explorator.[306] „Sistemul limbic arhaic“ are propria sa metodă de clasificare, ca să spunem aşa, trăită intim ca emoţie — sau drept comportament adoptat spontan — manifestată în afara zonei presupunerii condiţionate, abstracte, determinate cultural[307]. Orice noutate întâlnită, evitată din cauza fricii sau a ignoranţei manifestate involuntar sau voluntar, se află potenţial sau activ în legătură cu tot ceea ce rămâne în afara competenţei individuale şi/sau a clasificării culturale. Tot ceea ce produce frică poate fi considerat, în mod subiectiv, un aspect al aceluiaşi lucru (subteran). Ce este acest lucru?

Necunoscutul, ca atare, înconjoară toate lucrurile, dar există doar în stare ipotetică şi îşi găseşte reprezentarea în forma simbolică a lui uroboros, aşa cum am văzut. Dezintegrarea sau divizarea lui uroboros dă naştere tuturor lucrurilor, inclusiv dezordinii sau imprevizibilităţii care este definită în opoziţie cu ceea ce a fost explorat. Acest mult mai îngust definit domeniu al dezordinii sau

imprevizibilităţii — necunoscutul, aşa cum este, de fapt, experimentat (mai degrabă decât o entitate ipotetică) — tinde să fie descris ca ceva distinct feminin, ca fiica marelui şarpe, ca matricea tuturor lucrurilor determinate. Este util să o privim pe Marea Mamă ca pe agentul primar al şarpelui haosului — ca reprezentantul şarpelui, să spunem aşa, în domeniul profan. Şarpele haosului poate fi văzut pândind „în spatele“ Marii Mame, aşa cum vom vedea, iar ea „adoptă“ deseori trăsături reptiliene (materiale) sau asemănătoare păsărilor (spirituale). Această relaţie este reprezentată schematic în Figura 32: Noutatea, Marea Mamă[308], ca fiică a lui uroboros. În incarnarea înfăţişată aici, Marea Mamă este Venus, zeiţa fertilităţii şi a iubirii. Ca mamă înaripată — pasăre şi materie — ea este „spirit“ şi „pământ“ deopotrivă; aripile pot fi foarte uşor înlocuite de emblema unui şarpe, ceea ce ar lega figura ei mai strâns de pământ (şi de ideea transformării). Capsula care o înconjoară, de exemplu — frecvent înconjurându-i pe Hristos (ca fiu al Mamei Divine) şi pe Maria (Mama Divină însăşi) în arta medievală târzie şi arta renascentistă timpurie —, este mandorla sau vesica pisces, „vezica peştelui“, care pare a fi servit drept reprezentare sexuală/simbolică a izvorului tuturor lucrurilor, înainte de începuturile istoriei scrise.[309]

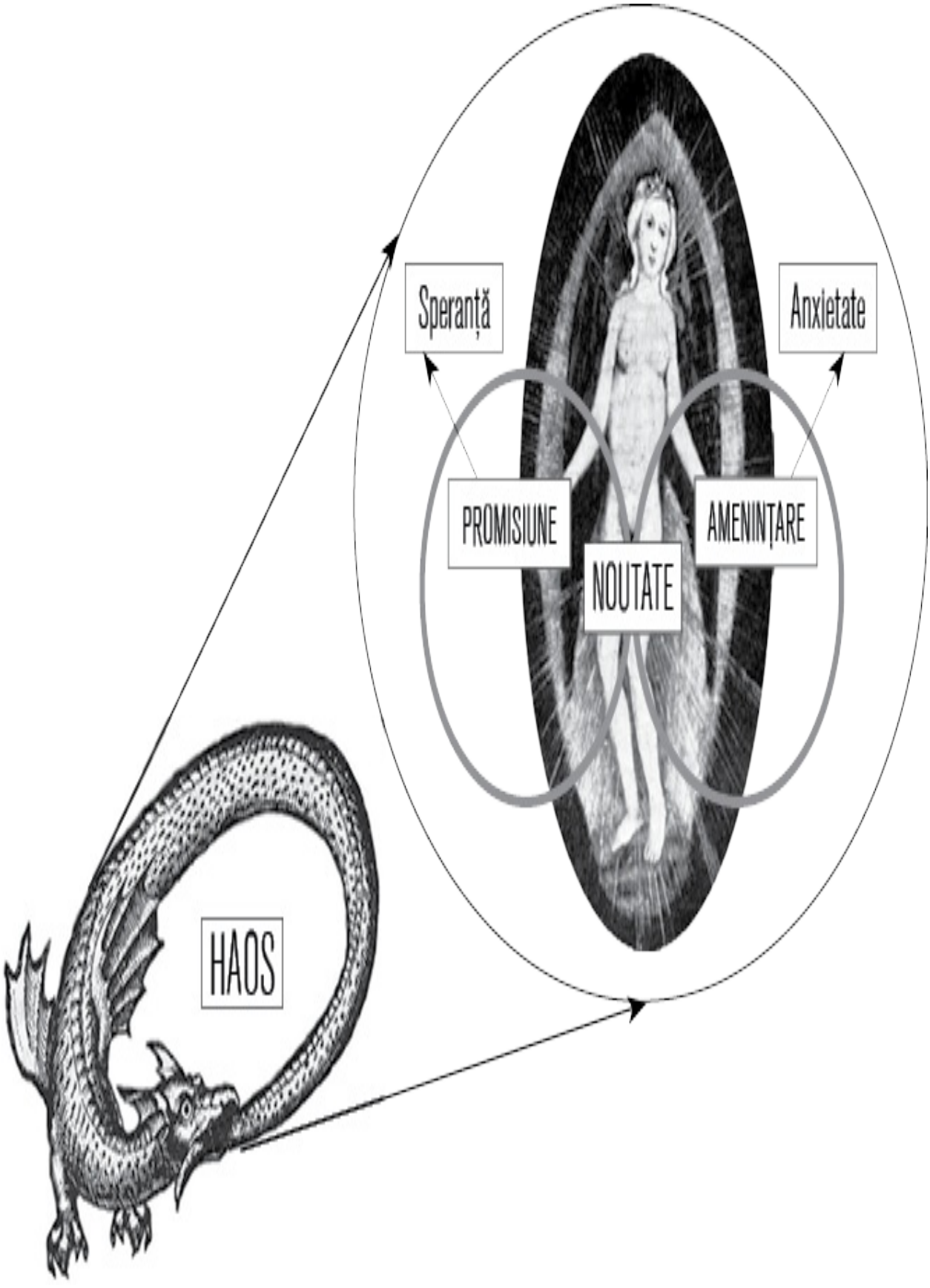

Speranță
Anxietate
PROMISIUNE
NOUTATE
AMENINȚARE
HAOS

Figura 32. Noutatea, Marea Mamă, ca fiică a lui uroboros

Uroboros şi figura Marii Mame se suprapun deseori, întrucât „haosul care conţine starea originară“ este greu de distins de „haosul definit în opoziţie cu ordinea stabilită“. Două lucruri care nu au trăsături discernabile (aşa cum este cazul celor „două domenii ale haosului“) sunt dificil de separat unul de altul. Cu toate acestea, diferenţele dintre figura lui uroboros şi cea a Marii Mame sunt la fel de importante ca şi asemănările dintre ele. O imensă diferenţă există între posibilitatea a ceva necunoscut şi un necunoscut real (diferenţa dintre potenţial şi realitate). Eliade oferă exemplul unei încercări atente de descâlcire a categoriilor, inspirat din Lao Zi:

Într-un alt fragment cosmogonic (cap. 25), Dao este desemnat ca „o fiinţă nediferenţiată şi perfectă, născută înaintea Cerului şi Pământului… El poate fi socotit Mama Universului; eu nu îi ştiu numele; îl voi numi Dao. Dacă sunt silit să îi dau un nume, îi voi spune: Marele (da)“. Fiinţa „nediferenţiată şi perfectă“ este interpretată de către un comentator din secolul al II-lea î.Hr., drept „misterioasa unitate dintre Cer şi Pământ, care are, în mod haotic (hun dun), condiţia unui bloc de piatră nesculptat“. Dao este deci o totalitate primordială, vie şi creatoare, dar fără formă şi nume. „Cel ce nu are nume este originea Cerului şi a Pământului. Ceea ce este numit este mama tuturor“, scrie într-un alt fragment cosmogonic (cap. I, 3–7).[310]

Necunoscutul, ca atare, este lucrul „în sine şi de sine-stătător“. Dimpotrivă, necunoscutul ca lucru întâlnit (de către un subiect particular, într-o situaţie particulară) este matricea tuturor lucrurilor — sursa reală a informaţiilor care, odată explorate şi clasificate, constituie cosmosul sau ordinea (şi, din acest motiv, agentul explorator).

Lao Zi mai spune, în încercarea de a clarifica mai departe situaţia:

Spiritul Văii nu moare: el este Femela întunecoasă, Poarta Femelei întunecoase, iată temeiul Cerului şi al Pământului.[311]

Necunoscutul pare a fi general conceptualizat sau simbolic reprezentat ca femeie, în primul rând pentru că organele genitale feminine — ascunse, intime, neexplorate, productive — servesc drept „poartă“ spre „lumea necunoscută (divină) sau sursa creaţiei“ şi de aceea uşor de considerat a fi acel „loc“. Noutatea şi feminitatea împărtăşesc aceeaşi identitate analogică sau categorială, din această perspectivă: amândouă constituie o fereastră, ca să spunem aşa, spre lumea „de dincolo“. Femeia, în măsura în care este subiect al solicitărilor naturale, nu constituie doar un model pentru natură — ea este natura divină, în imaginaţie şi realitate. Ea literalmente întrupează matricea fiinţei biologice şi oferă, ca atare, o figură potrivită pentru modelarea metaforică a temeiului tuturor. Corpul feminin constituie graniţa dintre experienţa normală şi totalitatea din care iau naştere toate formele. Bebeluşii vin din mame; această ipoteză, bazată pe observaţia directă, trece drept sursă provizorie a indivizilor particulari. Originea, per se, împărtăşeşte aceeaşi natură inefabilă esenţială — împărtăşeşte orice este caracteristic mamei (care poate fi experimentată) şi altor puncte de origine identificabile, acelea care nu pot fi descrise sau înţelese prea uşor (aşa cum sunt peşterile în care „cresc şi se maturizează“ mineralele sau pământul în care rodesc recoltele). Matricea tuturor lucrurilor este ceva feminin, ca mamele experienţei; este ceva cu o natură nesfârşit fecundă şi reînnoită (maternă şi virginală) — ceva care defineşte fertilitatea şi, de aceea, feminitatea în sine. Lucrurile vin de undeva; toate lucrurile au un loc de naştere. Relaţia omului cu natura, în sens extins, mama eternă, o imită perpetuu pe cea dintre un anumit copil şi mama sa personală sau, pentru a fi mai exact, copilul şi mama imită viaţa şi lumea.

Necunoscutul — aşa cum poate fi el întâlnit — este feminin, având calităţi paradoxale. Marea şi Teribila Mamă a Tuturor Lucrurilor promite la nesfârşit; desigur, ea ameninţă deopotrivă. Rezultatul unei întâlniri cu necunoscutul — care constituie condiţia preliminară necesară pentru generarea noilor informaţii (pentru generarea „cosmosului“ şi a subiectului experimentator) — nu poate fi specificat dinainte; ceva nou poate fi benefic sau distructiv. Feminitatea împărtăşeşte valenţa emoţională cu noutatea şi ameninţarea, promovând

utilitatea femeii ca grăunte metaforic, datorită uniunii care există, în cadrul experienţei, între creaţia unui lucru şi distrugerea şi transformarea altuia.[312] Procesul embriogenezei în sine cere să aibă loc un schimb de sânge, întrucât fetusul înfloreşte cu „sângele“ mamei. Actul naşterii în sine este traumatizant, dureros, periculos şi înspăimântător, reluând tema naturală a creaţiei, transformării şi distrugerii. Hrănirea este legată integral de moarte şi teroare, chiar de la început, când metamorfozarea sângelui în lapte transformă mama în hrană pentru bebeluş. Natura este feminină, în plus, din pricina relaţiaei izomorfice existente între dependenţa copilului de bunăvoinţa şi capriciile materne şi supunerea adultului în faţa realităţii biologice. Copiii umani sunt pregătiţi, instinctiv, să stabilească o relaţie cu mama şi să reacţioneze cu vitalitate la manifestarea interesului mamei. Experimentarea primordială a lumii de către fiecare individ este experimentarea mamei care este lumea însăşi în stadiile de dezvoltare iniţiale (în măsura în care lumea are vreo semnificaţie motivaţională). (Într-adevăr, pentru indivizii care sunt suficient de blocaţi în dezvoltarea psihologică, „lumea“ nu evoluează niciodată dincolo de „mamă“.[313]) Mai mult, ontogeneza individului şi simbioza mamă–copil sunt comparabile cu filogeneza umanităţii şi cu relaţia acelei umanităţi cu pământul şi marea sau dependenţa ei de acestea. Situaţia infantilă arhetipală, care se extinde înapoi în timp, înainte de însăşi naşterea culturii, este recapitulată la maturitate cu obiectul matern al fricii şi respectului, speranţei, iubirii şi gratitudinii, rezumat în experienţa însăşi.

Aspectele ameninţătoare ale Marii Mame capătă reprezentare metaforică ca himere ale locurilor, animalelor, gesturilor, expresiilor şi lucrurilor producătoare de anxietate. Aceste elemente — diferite din perspectivă obiectivă (din punctul de vedere al „setului potrivit“) — sunt, cu toate acestea, unite pentru a produce o imagine a pericolului potenţial permanent, inerent în orice lucru imprevizibil. Marea Mamă — teritoriu neexplorat — este întunericul, haosul nopţii, insecta, lumea ofidienilor şi cea a reptilelor, corpul distrus, masca furiei sau a terorii: întreaga panoplie de experienţe care induc frica, întâlnite în mod obişnuit (şi imaginate) de Homo sapiens. Un complex dinamic al acestor obiecte apare drept cea mai subtilă şi mai exactă reprezentare a imaginabilului necunoscut — ceva capabil, simultan, de a caracteriza muşcătura activă a unui şarpe, viaţa focului, înţepătura scorpionului, capcana păianjenului —, cea mai potrivită întrupare a dorinţei manifeste a forţelor transformatoare vitale ale naturii, generatoare de moarte, destrămare, distrugere şi creaţie nesfârşită. Experienţele temute, înrădăcinate în inexplicabil, capătă reprezentare în fantezie, ca spirite producătoare de frică. Aceste spirite, înveşmântate în evenimente particulare

provocatoare de anxietate, dau formă unor aspecte ale experienţei, care altfel ar rămâne inexplicabile — dincolo de înţelegere, din perspectiva adaptării condiţionate, a acţiunii şi gândirii abstracte, dar imposibil de ignorat, din punctul de vedere al afectului. „Personalitatea“ unor astfel de fiinţe constituie întruparea semnificaţiei motivaţionale incomprehensibile şi deseori intolerabile — cuprinde reprezentarea terenului experienţei emoţionale violente, capabile de a induce posesia cognitivă şi comportamentală, imposibil de incorporat în domeniul fiinţei normale, instituite cultural. Figura 33: Personificarea spontană a teritoriului neexplorat prezintă o astfel de figură, precum şi procesul ei de dezvoltare, sub formă comică.[314] Reprezentări dinamice echivalente, dar mai serioase sunt unele zeităţi născute din experienţa umană, posesoare ale unui statut transpersonal cvasiobiectiv — cum este Cuvântul —, manifestări ale nefamiliarului, ale celuilalt, ale necunoscutului şi imprevizibilului.

Ceea ce poate fi acum descris drept un simbol arhaic sau zeu al trecutului poate fi, de asemenea, considerat în mod rezonabil drept o manifestare a unei personalităţi „independente“ primitive — „întruparea“ unificată în ritual sau imaginaţie a unei serii de fenomene legate între ele prin echivalenţa lor afectivă sau funcţională. Aceste personalităţi — zeităţi — şi-au pierdut cu timpul relevanţa afectivă şi conceptuală, ca o consecinţă a expansiunii constante a capacităţii umane de adaptare, şi s-au „descompus“ în aspecte mai puţin complexe, mai determinate ale experienţei. Cu toate acestea, în forma lor originară, aceste „personalităţi reprezentaţionale“ s-au revelat în cadrul experienţei creative, compensatorii a indivizilor excepţionali, înconjurate de propria lor tragedie incomprehensibilă (deşi nu pur idiosincrasică). Realizarea concretă a unei astfel de manifestări — transformarea în producţie artistică sau poveste puternică, de exemplu — a captat involuntar atenţia egalilor şi a inspirat un sentiment de fascinaţie şi uimire. Elaborarea culturală a unei astfel de producţii, pe parcursul secolelor, a dat naştere

Aventurile
pisicii
grasului Freddy
Noua noastră casă!
Deci asta este „la țară“...
Sniff, sniff!
Fâș fâș
PZOW
Unde a dispărut pisica?
Sub casă!
Și tu te-ai ascunde, dacă ai mirosi ce am mirosit eu!

Figura 33. Personificarea spontană a teritoriului neexplorat

„existenţei“ elaborate a fiinţelor transpersonale, a forţei transcendente, care locuiau „spaţiul“ definit de imaginaţia colectivă a omenirii şi care se purtau în concordanţă cu poruncile propriilor lor suflete iraţionale şi modelate de mit. Aceste „reprezentări“ au servit drept imagini active, detaliind tuturor ceea ce până atunci era explicit necunoscut sau doar parţial cunoscut; ele au punctat calea spre aspectele experienţei aflate dincolo de înţelegerea abstractă „conştientă“, dar periculos de ignorat.

Nu există o manieră simplă în care subiectul limitat să formuleze o reprezentare precisă a necunoscutului nelimitat, a naturii — temeiul existenţei. Necunoscutul este matricea a tot, sursa oricărei naşteri şi locul odihnei finale. Se ascunde în spatele identităţii şi culturii noastre personale; ameninţă şi generează constant tot ceea ce facem, tot ce înţelegem şi tot ce suntem. Nu poate fi niciodată eliminat permanent, din moment ce fiecare soluţie oferă doar pepiniera unei multitudini de noi probleme. Necunoscutul este inamicul etern şi marele prieten al lui Homo sapiens, solicitând constant talentul individual de adaptare şi reprezentare, împingând constant bărbaţii şi femeile către adâncimi mai mari şi înălţimi profunde. Necunoscutul ca Natură apare ca forţă copleşitoare, formidabilă şi paradoxală, aplicată simultan într-o direcţie şi în cealaltă. Foamea, voinţa de autoconservare, determină creaturile vii să se devoreze una pe alta cu rapacitate, iar pe vânători îi face să nu aibă milă pentru vânat. Sexualitatea supune voinţa individului, inexorabil şi deseori tragic, cerinţelor speciei, iar existenţa se menţine într-o suferinţă, transformare şi moarte nesfârşită. Viaţa se generează şi se distruge într-un ciclu nemilos, iar individul rămâne constant subiectul forţelor care transcend înţelegerea sau controlul. Dorinţa de a exista pătrunde toate acele vieţi şi se exprimă într-un fel teribil, într-un impuls incontrolabil, într-un contrapunct nesfârşit de fecunditate şi decădere. Aspectele fundamentale şi cele mai necesare ale experienţei sunt, în acelaşi timp, periculoase şi inacceptabile.

„Obiectele“ empirice (clasice) nu sunt nici un lucru, nici celălalt. Dimpotrivă, natura — marele necunoscut — este un lucru şi opusul său (afectiv), în acelaşi timp şi în acelaşi loc. Experienţa nouă, primordială a fost (şi rămâne) mult prea complexă pentru a fi cuprinsă, iniţial, de înţelegerea raţională, în accepţiunea

prezentă. Imaginaţia mitică, „dorind“ să sacrifice claritatea discriminatorie în favoarea acurateţii fenomenologice incluzive, a oferit puntea de dezvoltare necesară. Cele mai timpurii întrupări ale naturii sunt de aceea combinaţii simbolice de atribute ireconciliabile raţional; monştrii, esenţialmente feminini, reprezintă animalul şi umanul, creaţia şi distrugerea, naşterea şi încetarea experienţei. Psihologul analitic Eric Neumann, care a scris o carte incontestabil valoroasă, accesibilă şi utilă despre simbolismul femininului, afirmă:

În fazele timpurii ale conştiinţei, numinozitatea [adică, valenţa emoţională] a arhetipului… depăşeşte forţa de reprezentare a omului, atât de mult, încât la început nu i se poate da nicio formă. Şi când, mai târziu, arhetipul primordial ia formă în imaginaţia omului, reprezentările lui sunt deseori monstruoase şi inumane. Aceasta este faza creaturilor himerice compuse din monstruozităţi, cum sunt mamele falice şi bărboase. Doar atunci conştiinţa învaţă să privească fenomenele de la o anumită distanţă, să reacţioneze mai subtil, să facă diferenţe [aceasta este o funcţie a explorării şi a proceselor sale abstracte înrudite] şi să distingă faptul că amestecul de simboluri care prevalează în arhetipul primordial se separă în grupuri de simboluri caracteristice unui singur arhetip sau unui grup de arhetipuri înrudite, pe scurt, că ele devin recognoscibile.[315]

Aspectele îngrozitoare ale Marii Mame primordiale au fost reprezentate, simbolizate într-o multitudine de feluri, dar realitatea subiacentă şi ideaţia sa esenţială rămân imediat recognoscibilie. Neumann afirmă:

Aceste figuri sunt înfiorător de asemănătoare. Trăsăturile lor îngrozitoare ne fac să ne cutremurăm, fie că reprezintă un craniu, capul unui şarpe sau hipopotam, o faţă oarecum umană sau un cap format din două cuţite din piatră, purtat de un corp compus din bucăţi de şarpe, panteră, leu, crocodil şi om. Atât de măreaţă este calitatea inumană, extraumană şi supraumană manifestată în această experienţă a spaimei, încât omul nu poate să o vizualizeze decât prin fantome. Dar toate acestea — şi nu trebuie uitat — sunt o imagine nu doar a Femininului, ci şi în particular şi în special a Maternului. Pentru că, într-un sens profund, viaţa şi naşterea sunt mereu legate de moarte şi distrugere. Acesta este motivul pentru

care Teribila Mamă este „Mare“ şi numele ei este dat şi lui Ta-Urt, monstruozitatea gravidă, care este hipopotam şi crocodil, leoaică şi femeie, toate întruna singură. Şi ea este devoratoare şi protectoare. Există o asemănare înspăimântătoare cu Hathor, buna zeiţă vacă, aceea care, sub formă de hipoptam, este zeiţa lumii de dincolo. Are un aspect pozitiv, dar este în acelaşi timp şi zeiţa războiului şi a morţii.

În cursul dezvoltării ulterioare[316] a valorilor patriarhale, respectiv a zeităţilor masculine ale soarelui şi luminii, aspectul negativ al Femininului a fost scufundat. Astăzi poate fi discernut doar ca un conţinut al vârstei primordiale sau al inconştientului. În acest fel teribila Ta-Urt, cât şi teribilele Hathor, Isis, Neith şi altele pot fi reconstituite doar din reprezentările lor picturale, care au fost „acoperite cu vopsea“, dar nu pot fi văzute direct. Doar monstruoasa Am-mit sau Aman, cea care devorează sufletele la judecata morţilor, indică prin paralelismul său aspectul îngrozitor al lui Ta-Urt. Am-mit a fost descrisă după cum urmează: „Partea ei din faţă (este aceea a) crocodililor, partea din spate (este aceea a) hipopotamilor, iar mijlocul (este acela al unui) leu“. Caracterul feminin, de animal–mamă al acestei creaturi cu mulţi sâni este evident, căci este cel al monstrului care mânuieşte cuţitul teribil, care păzeşte una dintre porţile către lumea de dincolo, prin care trebuie să treacă sufletele celor plecaţi.

Am-mit devorează sufletele care n-au reuşit să treacă de judecata morţilor, de la miezul nopţii, din lumea subpământeană. Însă rolul ei a devenit unul subordonat, pentru că religia lui Osiris şi Horus, cu misterele ei, a promis acum renaşterea şi învierea tuturor sufletelor, şi nu numai, aşa cum o făcuse la început, sufletului lui Faraon. Certitudinea succesului magic obţinut prin urmarea căii soarelui, care este comunicată fiecărui bărbat după moarte de către preoţi, a acoperit frica primordială reprezentată de Am-mit. Însă, iniţial, ea era spiritul ancestral teribil al culturii matriarhale, prin care Femininul ia înapoi ceea ce s-a născut din el — aşa cum se întâmplă printre locuitorii primitivi ai insulei malaisyene Melekula sau în cultura superioară a Mexicului.[317]

Mama Teribilă solicită şi ameninţă individul, în mod absolut. Ea este zeiţa anxietăţii, a depresiei şi a haosului psihologic — zeiţa posibilităţii durerii şi a morţii. Ea este oroarea, în măsura în care oroarea poate fi imaginată, şi este motivul acelei orori, dincolo de ea. Ea expune şi întoarce în avantajul ei vulnerabilitatea constantă în faţa morţii. Ea face troc, în mod paradoxal, oferind

continuarea vieţii în schimbul morţii sacrificiale. Ea pretinde reconcilierea, fără să ofere certitudinea supravieţuirii. Ea întrupează potenţialul mântuirii şi problema centrală a vieţii; îndeamnă individul, involuntar, spre o expansiune suplimentară a conştiinţei sau induce o contracţie involuntară, care duce la moarte.[318] Marea Mamă impune — împinge (cu certitudinea morţii) şi trage (cu posibilitatea căirii) — dezvoltarea conştiinţei şi a conştiinţei de sine. Identificarea morţii cu necunoscutul a distrus definitiv şi incurabil orice posibilitate de habituare finală — mai corect spus, de adaptare — la lumea experienţei. Omul este, în consecinţă, animalul (incurabil) anxios:

Astfel, pântecele pământului devine secera devoratoare şi mortală a lumii subpământene, iar dincolo de pântecele fecundat şi peştera protectoare a pământului şi a muntelui se cască prăpastia iadului, gaura întunecată a adâncului, pântecele devorator al mormântului şi al morţii, întunericul fără lumină al neantului. Pentru că această femeie, care generează viaţa şi toate vieţuitoarele de pe pământ, este cea care le ia pe toate înapoi în sine, care îşi urmăreşte victimele şi le capturează cu capcane şi plase. Boală, foamete, greutăţi, război mai presus de toate, sunt ajutoarele ei, iar la toate popoarele, zeiţa războiului şi vânătoarea exprimă experienţa de viaţă a omului ca sânge exigent feminin. Această Mamă Teribilă este pământul înfometat, care îşi devorează propriii copii şi se îngraşă cu trupurile lor; este tigrul şi vulturul, vulturul şi sicriul, sarcofagul mâncător de carne care linge seminţele de sânge ale oamenilor şi ale fiarelor şi care, odată fecundată şi sătulă, îi alungă afară din nou, într-o nouă naştere, azvârlindu-i morţii, din nou şi din nou.[319]

Femininul teribil a fost reprezentat prin figuri precum himera, sfinxul, grifonul şi gorgona, care combină şi unifică cele mai disparate, dar totuşi înrudite, aspecte ale naturii (acele aspecte care, individual, intrinsec, inspiră teroare şi veneraţie deopotrivă). Figurile asemănătoare gorgonelor şi „surorile“ lor apar în mod obişnuit peste tot în lume.[320] Ca şi Coatlicue aztecă, a cărei coafură îngrozitoare era compusă din cranii, Teribila Mamă era zeiţa morţii şi a dezmembrării, obiect al venerării sacrificiale. Ca Zeiţă a Şarpelui, ea era sacră în vechea Cretă şi venerată de romani. Echivalentele ei moderne s-au păstrat în Bali şi India. Kali, zeiţa hindusă — înfăţişată în Figura 34: Teritoriul neexplorat ca Mamă Distructivă[321] —, are opt braţe, ca un păianjen, şi stă pe o pânză de foc. Fiecare

braţ al său ţine o unealtă a creaţiei sau o armă a distrugerii. Ea poartă o tiară din cranii, are sâni ascuţiţi, falici şi ochi agresivi şi pătrunzători. Un şarpe, simbolul forţei antice, impersonale, reprezentând transformarea şi renaşterea, este încolăcit în jurul pieptului ei. Ea devorează şi naşte simultan un bărbat în toată firea. Medusa, monstrul grecesc, cu coiful ei de şerpi, are o faţă atât de groaznică, încât o singură privire a ei îi transformă pe oameni în pietre — îi paralizează permanent, de frică. Această gorgonă este o rămăşiţă „vestigială“ târzie, ca să spunem aşa, a unei zeiţe timpurii, care întrupa simultan fecunditatea reproductivă incredibilă a naturii şi aspra desconsiderare a vieţii.

O descriere neuropsihologică a reacţiei creierului la neaşteptat — aşa cum am întâlnit mai devreme — este un lucru; reprezentarea mitologică, altul. Considerarea figurii Marii şi Teribilei Mame este salutară; ajută la sporirea înţelegerii acelui lucru de care ne protejează culturile noastre, adică, identificarea noastră ritualică cu moartea. Suntem apăraţi de teroarea imaginaţiei noastre (şi de lucrurile care sporesc acea teroare) de către stratul de familiaritate asigurat de cadrele împărtăşite de acţiune şi interpretare. Aceste „ziduri“ îşi servesc atât de bine scopul, încât este uşor să ne uităm vulnerabilitatea mortală; într-adevăr, am generat acele ziduri pentru a înlesni uitarea. Dar este imposibil de uitat de ce suntem atât de motivaţi să ne păstrăm cultura — credinţele şi tiparele de acţiune asociate —, fără să privim insistent şi să apreciem oribilele figuri generate de strămoşii noştri.

Marea Mamă, în aspectul ei negativ, este forţa care îl face pe copil să plângă în absenţa părinţilor lui. Ea este şi în crengile care-l înşfacă pe călător noaptea, în adâncul pădurii. Ea este forţa îngrozitoare care motivează comiterea unei atrocităţi — violul premeditat şi masacrul dureros — din timpul războiului. Ea este agresivitatea, fără inhibiţia fricii şi a vinovăţiei; sexualitatea în absenţa responsabilităţii, dominaţia fără compasiune, lăcomia fără empatie. Ea este Se-ul freudian, inconştientul contaminat cu teroarea necunoscută şi mortală, şi zboară în cadavrul unui pisoi. Este tot ce sare noaptea, zgârie şi muşcă, ţipă şi urlă;

Figura 34. Teritoriul neexplorat ca Mamă Distructivă

ea este consternarea paralizantă, oroarea şi ţipetele care însoţesc nebunia. Marea Mamă avortează copii şi este fetusul mort; hrăneşte pestilenţa şi este plaga; face din craniu ceva înfiorător de interesant şi este toate craniile ea însăşi. A o dezvălui înseamnă să rişti nebunia, să priveşti abisul, să pierzi calea, să-ţi aminteşti trauma refulată. Ea este abuzatorul copiilor, golemul, baubaul, monstrul din mlaştină, zombiul cadaveric, în putrefacţie şi letal. Ea este născătoarea diavolului, „straniul fiu al haosului“. Ea este şarpele şi Eva, ispititoarea; ea este femme fatale, insecta în unsoare, cancerul ascuns, boala cronică, plaga lăcustelor, cauza secetei, apa otrăvită. Ea foloseşte plăcerea erotică drept momeală, pentru ca lumea să se menţină în viaţă şi să se înmulţească; ea este un monstru gotic care se hrăneşte cu sângele vieţuitoarelor. Ea este apa care spală ameninţător vârful digului care se prăbuşeşte; rechinul din adâncuri, creatura cu ochi mari din pădurile adânci, ţipătul animalului necunoscut, ghearele ursului grizzly şi zâmbetul nebunului criminal. Marea şi Teribila Mamă este vedeta tuturor filmelor de groază, a fiecărei comedii neagre; ea îl pândeşte înadins pe ignorant, aşa cum un crocodil pândeşte în mlaştină. Ea este misterul vieţii care nu poate fi niciodată stăpânită; ea creşte din ce în ce mai ameninţătoare, cu fiecare retragere.

Am visat că am văzut-o pe bunica din partea tatălui şezând pe marginea unei piscine care era şi râu totodată. În viaţa reală, ea se îmbolnăvise de Alzheimer şi regresase la o stare semiconştientă. Şi în vis îşi pierduse capacitatea de autocontrol. Regiunea ei genitală era expusă în semiîntuneric; am avut viziunea unui covor gros de păr. Era în mod izbitor ea însăşi, într-o stare de absenţă. Venea spre mine, cu o mână plină de păr pubian compactat în ceva care semăna cu o pensulă mare de pictură. Mi-a împins asta în faţă. Mi-am ridicat braţul, de mai multe ori, ca să-i deviez mâna; în sfârşit, nevrând să o rănesc sau să interacţionez cu ea, am lăsat-o să facă ce vrea. Mi-a mângâiat faţa cu pensula, delicat, şi a spus ca un copil: „Nu-i aşa că-i moale?“ M-am uitat la faţa ei distrusă şi i-am răspuns: „Da, bunico, e moale“.

Din spatele ei a apărut un urs alb, bătrân. S-a aşezat în dreapta ei, în stânga mea. Eram toţi lângă piscină. Acest urs era bătrân, aşa cum îmbătrânesc câinii mici. Nu mai vedea prea bine, părea nefericit şi se comporta imprevizibil. A început să mormăie şi să-şi mişte capul spre mine — aşa cum mârâie şi arată câinii chiar înainte să te muşte. Mi-a prins mâna stângă în fălcile lui. Am căzut amândoi în piscină, care era de data asta mai mult un râu. Am împins ursul cu mâna liberă. Am strigat: „Tată, ce să fac?“ Am luat un topor şi am lovit ursul în spatele capului, cu putere, de mai multe ori, până l-am omorât. Am mers şchiopătând prin apă. Am încercat să ridic animalul pe mal. Au venit câţiva oameni să mă ajute. Am ţipat: „Trebuie să fac singur asta!“ În sfârşit, l-am scos din apă. M-am îndepărtat, în josul malului. A venit şi tata, şi mi-a cuprins umerii cu braţul. M-am simţit epuizat, dar satisfăcut.

Necunoscutul nu dispare niciodată; este un element constituent permanent al experienţei. Abilitatea de a reprezenta aspectele îngrozitoare ale necunoscutului ne permite să conceptualizăm ceea ce nu a fost încă întâlnit şi să exersăm adoptarea atitudinii potrivite faţă de ceea ce nu înţelegem.

Pentru că eu sunt primul şi ultimul.

Sunt cel onorat şi cel dispreţuit.

Sunt târfa şi sfânta.

Sunt nevasta şi fecioara.[322]

Aspectul pozitiv al matricei tuturor fiinţelor — „sora geamănă“ a lui Kali, ca să spunem aşa — se află în opoziţie marcantă faţă de Teribila Mamă. Necunoscutul benefic este sursa eternei plenitudini şi a confortului. Este „feminitate pozitivă“, metaforic vorbind, care constituie motivul speranţei înseşi, al încrederii şi credinţei în bunătatea esenţială a lucrurilor, necesară pentru păstrarea voluntară a vieţii şi culturii. „Sora“ benefică a dobândit, în consecinţă, amploarea şi adâncimea reprezentării mitice metaforice, echivalentă cu cea a Teribilei Mame. Aspectul benefic al matricei tuturor lucrurilor — „virgina“ etern fecundă (etern

reînnoită), mama mântuitorului — este întruparea izvorului folositor, un ajutor constant pentru chinul dureros, suferinţa tragică şi grija existenţială. Cunoaşterea mântuitoare în sine izvorăşte din întâlnirea generatoare cu necunoscutul, din explorarea aspectelor lucrurilor noi şi a situaţiilor noi; este parte a potenţialului lucrurilor, implicită, intrinsecă naturii lor. Cunoaşterea mântuitoare este înţelepciune, cunoaşterea modului în care să acţionezi, generată ca urmare a relaţiei potrivite stabilite cu aspectul pozitiv al necunoscutului, izvorul tuturor lucrurilor:

Înţelepciunea este luminată şi neînserată şi cei care o iubesc o văd uşor şi cei care o caută o găsesc.

Ea iese în cale celor care o doresc şi li se arată ea, întâi.

Cel care se scoală pentru ea dis-de-dimineaţă nu se va osteni, căci o va afla şezând la poarta lui.

Cel care îşi bate capul cu înţelepciunea îndeplineşte desăvârşirea minţii şi cel care îşi pierde somnul pentru ea va fi în curând fără de grijă.

Ea umblă în toate părţile căutându-i pe cei vrednici de ea şi se arată prietenoasă în drumurile lor şi îi întâmpină în tot ce pun la cale.

Începutul ei este pofta cea adevărată de învăţătură.

Iar pofta de învăţătură are în sine iubirea, iar iubirea este paznica legilor ei, iar păzirea legilor ei este adeverirea nemuririi.

Şi nemurirea ne face să fim aproape de Dumnezeu.

Drept aceea, pofta înţelepciunii duce la împărăţia cea veşnică.[323]

De asemenea,

Pentru aceea m-am rugat şi mi s-a dat înţelepciune, am chemat, şi duhul cuminţeniei a coborât în mine.

Am ţinut la ea mai mult decât la sceptre şi decât la tronuri şi am socotit bogăţiile deşarte faţă de ea.

N-am pus alături cu ea nici pietrele cele mai scumpe, fiindcă tot aurul din lume pe lângă ea nu e decât nisip, iar argintul, înaintea ei, mi se pare noroi.

Am preţuit înţelepciunea mai mult decât sănătatea şi frumuseţea; am pus-o chiar înaintea luminii, fiindcă strălucirea ei nu se stinge niciodată.

Împreună cu ea mi-au venit toate bunătăţile, căci în mâinile ei sunt bogăţii nenumărate.

Şi m-am bucurat de toate acestea, căci înţelepciunea le aduce cu sine. Totuşi, eu nu ştiam că ea este născătoarea lor.

Am învăţat-o fără viclenie, o împărtăşesc fără părere de rău şi nu ascund comorile ei.

Ea este pentru oameni comoară nesfârşită; cei care se folosesc de ea se fac prietenii lui Dumnezeu, pentru darurile agonisite de învăţătură.

Iar mie să-mi dăruiască Dumnezeu să grăiesc precum gândesc şi să cuget în chip vrednic despre darurile Sale, căci El este povăţuitorul înţelepciunii şi îndreptătorul înţelepţilor.[324]

Înţelepciunea poate fi personificată ca spirit care oferă etern, care le dăruieşte adepţilor ei bogăţii permanente. Astfel, ea trebuie apreciată mai mult decât statutul sau posesiunile materiale, ca izvorul tuturor lucrurilor. Cu inexactitatea categorială caracteristică gândirii metaforice şi bogăţia de conotaţii care o însoţeşte, acţiunea de apreciere a acestui spirit este, de asemenea, înţelepciune. Astfel, matricea în sine se contopeşte cu — adică, este grupată în aceeaşi categorie ca şi — atitudinea care face din acea matrice un lucru benefic. Această contopire apare întrucât capacitatea generativă primară caracterizează atât „sursa tuturor lucrurilor“, cât şi atitudinile şi acţiunile exploratorii/pline de speranţă care derivă din acea sursă lucruri determinate. O să considerăm acest ultim

lucru — „perspectiva subiectivă“ — drept ceva evident psihologic (ceva asemănător cu „înţelepciunea“ în sens modern). Prima este mai probabil să fie considerată „exterioară“, din perspectiva noastră — ceva dincolo de intervenţia subiectivă. Dar se întâmplă ca, fără atitudinea potrivită („Cereţi şi vi se va da; căutaţi şi veţi afla; bateţi şi vi se va deschide). Că oricine cere ia, cel care caută află, şi celui ce bate i se va deschide“[325], necunoscutul să fie un pustiu steril.[326] Aşteptările şi credinţa determină „reacţia“ la necunoscut (aşa cum abordarea curajoasă elimină anxietatea anticipatorie, iar explorarea transformă neaşteptatul în ceva valoros). Astfel, clasificarea nediferenţiată care caracterizează aceste pasaje are valoarea ei.

Suntem motivaţi să protejăm produsele explorării noastre, teritoriile noastre familiare, pentru că fenomenele neexplorate sunt intrinsec semnificative, iar acea semnificaţie este capabilă să se manifeste ca ameninţare. Probabilitatea ca semnificaţia teritoriului neexplorat să fie ameninţare totuşi pare a fi o funcţie a contextului interpretativ în care ia naştere. Dacă necunoscutul este abordat voluntar (respectiv, „ca şi cum“ ar fi benefic), atunci aspectul promiţător este posibil să apară mai proeminent. Dacă necunoscutul îşi face apariţia în ciuda dorinţei noastre, atunci este mai probabil să apară mai limpede sub aspectul său ameninţător. Aceasta înseamnă că, dacă suntem dispuşi să admitem existenţa acestor lucruri pe care nu le înţelegem, este mai probabil ca aceste lucruri să adopte o faţă pozitivă. Respingerea necunoscutului, dimpotrivă, creşte probabilitatea ca el să aibă o figură înspăimântătoare, atunci când inevitabil se manifestă. Consider că acesta este unul dintre mesajele esenţiale ale Noului Testament, cu insistenţa sa expresă (deşi dificil de interpretat) asupra faptului că Dumnezeu trebuie privit ca fiind cu totul bun.

Aspectul benefic al necunoscutului este ceva care nu îi este disponibil „nevrednicului“, ceva etern şi pur; ceva care intră în relaţie cu aceia care sunt supuşi, de la o generaţie la alta; şi ceva care se împrieteneşte cu Dumnezeu. Necunoscutul este, de asemenea, ceva care poate fi conceptualizat, folosind simbolismul sexual: ceva care poate fi „cunoscut“ în sens biblic. Unit cu el, ca o „mireasă“, ea produce toate lucrurile bune:

Într-adevar, în ea se află un duh de înţelegere, sfânt, fără pereche, cu multe laturi, nepământesc, ager, pătrunzător, neîntinat, preaînţelept, fără de patimă, iubitor de bine, ascuţit, neoprit, binefăcător,

Iubitor de oameni, neclintit, temeinic, netulburat, atotputernic, atotveghetor şi răzbătând prin toate duhurile isteţe, curate şi oricât de subţiri.

Pentru că înţelepciunea este mai sprintenă decât orice mişcare, ea pătrunde şi îşi face loc pretutindeni prin curăţia ei.

Ea este suflul puterii lui Dumnezeu, ea este curata revărsare a slavei Celui Atotputernic, astfel că nimic nu poate s-o mânjească.

Ea este strălucirea luminii celei veşnice şi oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu şi chipul bunătăţii Sale.

Fiindcă este una, toate le poate, şi rămânând una cu sine însăşi, ea toate le înnoieşte, şi răspândindu-se, prin veacuri, în sufletele sfinte, ea întocmeşte din ele prieteni ai lui Dumnezeu şi proroci.

Cu adevărat Dumnezeu nimic nu iubeşte, fără numai pe cel ce petrece întru înţelepciune.

Ea este mai frumoasă decât soarele şi decât toată orânduirea stelelor; dacă o pui alături cu lumina, înţelepciunea o întrece.

Fiindcă după lumină urmează noaptea, pe când înţelepciunea rămâne nebiruită în faţa răutăţii.

Înţelepciunea ajunge cu tărie de la o margine la alta a lumii şi toate le întocmeşte preaplăcut.

Mi-a fost dragă şi am cercetat-o din tinereţile mele şi am căutat să mi-o peţesc mireasă şi am iubit mult frumuseţea ei.

Neamul ei cel bun şi-l preamăreşte prin petrecerea laolaltă cu Dumnezeu, şi Stăpânul a toate o are în mare iubire,

Fiindcă ea îi duce pe oameni la ştiinţa lui Dumnezeu şi ea alege lucrurile Lui.

Şi de este bogăţia câştig poftit în viaţă, ce este mai bogat decât înţelepciunea, care toate le lucrează?

Dacă cuminţenia stă în fruntea treburilor, cine este mai bun meşter decât

înţelepciunea în toate câte sunt?[327] [328]

Necunoscutul îngrozitor constrânge reprezentarea; la fel, şi necunoscutul benefic. Suntem determinaţi să reprezentăm faptul că posibilitatea rezidă în fiecare eveniment, că promisiunea tentează din adâncurile fiecărui mister. Transformarea, asociată cu emergenţa schimbării, înseamnă moartea a tot ceea ce este vechi şi decăzut, înseamnă moartea tuturor lucrurilor a căror existenţă continuă ar însemna doar suferinţă suplimentară din partea celor care încă se luptă să supravieţuiască. Necunoscutul teribil, care paralizează când apare aceasta, este, de asemenea, ajutor pentru cel suferind, calm pentru cel tulburat, pace pentru războinic, înţelegere profundă şi descoperire pentru cel perplex şi curios, este giuvaierul mântuitor în capul broaştei-ţestoase sau în vizuina dragonului care scuipă foc. Necunoscutul este focul care arde şi protejează, obiectul transcendent nesfârşit de misterios, care simultan oferă şi ia. Aspectul pozitiv al necunoscutului, incarnat ca zeiţa greco-romană cu mulţi sâni, Diana sau Artemis, stăpâna animalelor, este înfăţişat în Figura 35: Teritoriul neexplorat ca Mamă Creatoare.[329]

Tot ceea ce conţine, adăposteşte şi produce există ca sursă pentru reprezentarea simbolică a elementului promiţător, ocupă aceeaşi categorie ca şi el. Fructul deosebit pentru proprietăţile sale purtătoare de seminţe, cum ar fi rodia sau macul, oferă motivul potrivit pentru conţinerea

Figura 35. Teritoriul neexplorat ca Mamă Creatoare

gravidă. Porcul este reprezentantul fertilităţii, iar vaca — animalul sfânt în India —, întruparea principiului hrănirii. Crustaceele „reprezintă“ generare şi fertilitate datorită formei lor asemănătoare cu o vulvă. Obiecte precum sunt cutiile, sacii şi jgheaburile conţin şi adăpostesc, în timp ce obiectele similare, cum ar fi patul, leagănul şi cuibul sunt caracterizate de funcţia protectoare şi de aceea „maternă“.[330] Reprezentările umanizate — statuete ce redau nuduri ale zeiţelor, printre cele mai vechi obiecte de reprezentare cunoscute[331] — par să reflecte fecunditatea şi înfăţişarea reproductivă a naturii, în formă antropomorfică. Crearea şi aprecierea ulterioară a acestor figuri a ajutat probabil indivizii şi societăţile în eforturile lor de a clarifica natura relaţiei umane cu aspectul protector al existenţei. Făuritorii acestor statuete au pus un mare accent pe caracteristicile colective, impersonale ale procreării, cum ar fi sânii, organele genitale şi şoldurile (trăsături ale căror funcţii rămân în mare parte în afara controlului voluntar), dar au acordat puţină atenţie trăsăturilor care definesc individualitatea, cum ar fi trăsăturile feţei. Se pare că aceste figuri reprezentau vasul vieţii şi erau realizate după imaginea femeii al cărei corp genera viaţa umană, precum şi hrana pentru acea viaţă. Vasul-trup reprezenta însăşi natura benefică:

Toate funcţiile vitale de bază se manifestă în această schemă a trupului-vas, al cărui „interior“ este un necunoscut. Zonele sale de intrare şi ieşire au o semnificaţie specială. Mâncarea şi băutura sunt puse în acest vas necunoscut, în timp ce, prin toate funcţiile lui creatoare, de la eliminarea deşeurilor şi producerea sămânţei până la emanarea suflului şi a cuvântului, se „naşte“ câte ceva. Toate deschiderile corpului — ochii, urechile, nasul, gura (ombilicul), rectul, zona genitală — ca şi pielea au un accent numinos pentru omul timpuriu, fiind loc al schimbului între interior şi exterior. De aceea, ele sunt diferenţiate ca zone „ornamentale“ şi protejate, iar în autoreprezentarea artistică a omului, ele joacă un rol special ca idoli.[332]

Necunoscutul, sursa tuturor informaţiilor determinate, este simultan distructiv şi creator. Aspectul teribil al Marii Mame ameninţă totul cu distrugerea. Sora ei pozitivă este aspectul generator al fiinţei. Figura 36: „Generalogia divină“ a Mamelor Distructive şi Creatoare redă relaţia dintre cele două surori „diferenţiate“, descendenţa lor din necunoscutul unificat, dar ambivalent, şi ultima lor „coborâre“ din „dragonul haosului“.

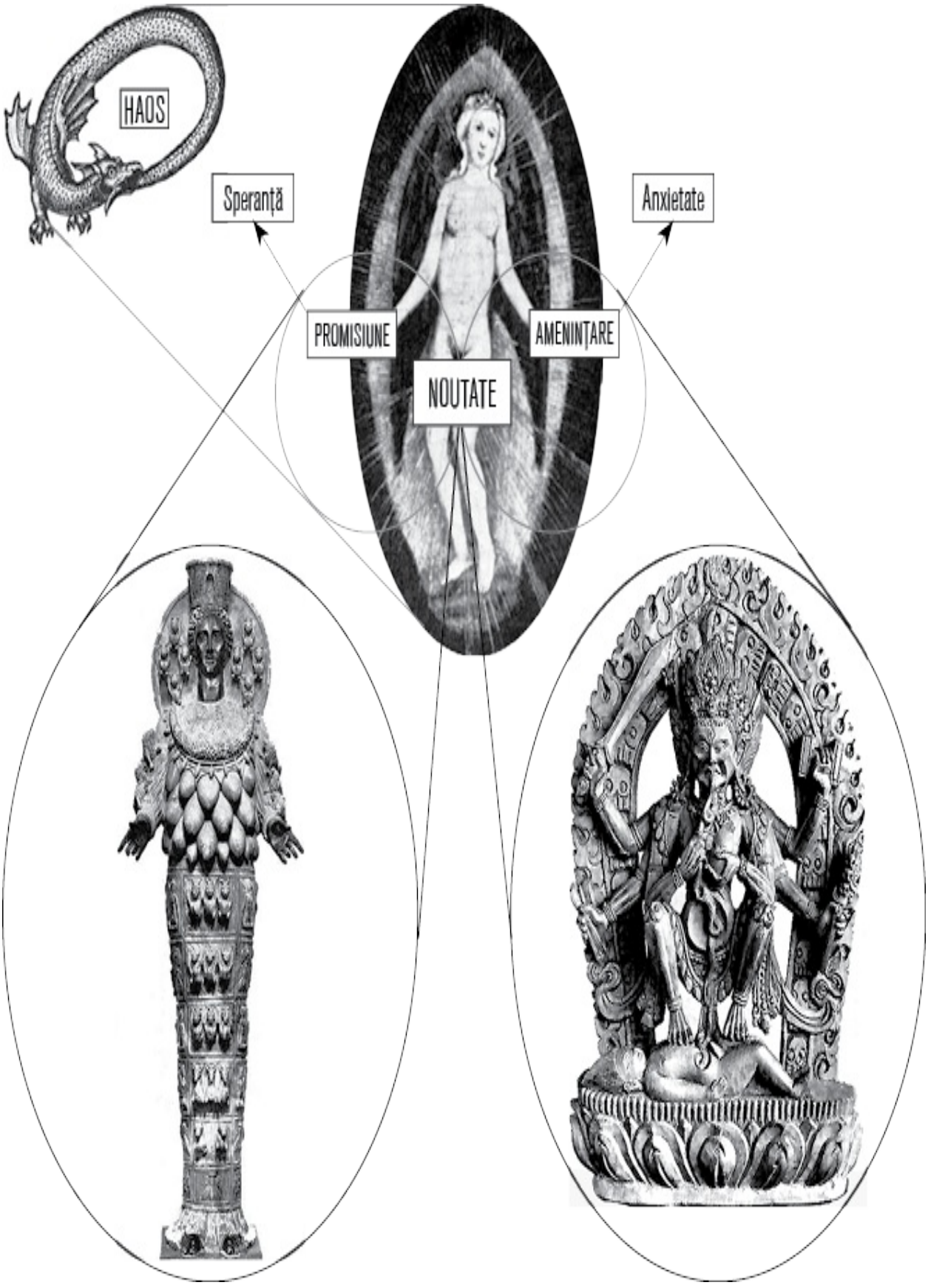

HAOS
Speranță
Anxietate
PROMISIUNE
AMENINȚARE
NOUTATE

Figura 36. „Genealogia divină“ a Mamelor Distructive şi Creatoare

Abilitatea de a „limita apariţia Teribilei Mame“ şi de a „stimula realizarea Surorii ei Binevoitoare“ (adică, abilitatea de a diminua ameninţarea şi de a maximiza promisiunea şi satisfacţia) poate fi foarte bine considerată drept secretul adaptării reuşite. Existenţa reprezentărilor aspectelor îngemănate ale necunoscutului a permis practicarea adaptării în faţa unor astfel de reprezentări, a permis expunerea individualului, în imaginaţie şi acţiune, într-o manieră controlată, la reprezentări puternic construite ale acelor lucruri de care individul era predestinat să se teamă cel mai mult, la care a fost cu necesitate extrem de vulnerabil, dar care nu au putut fi evitate veşnic. „Ritualuri“ similare stau la baza fiecărei forme de psihoterapie modernă reuşită.

Tratamentul modern al tulburărilor anxioase, pentru a da un exemplu specific — „desensibilizarea“ —, implică expunerea „ritualică“ (adică, în circumstanţe făcute predictibile de către autoritate) a unui individ la noutate sau la alţi stimuli ameninţători (cu reacţia adecvată modelată de acea autoritate).[333] O astfel de desensibilizare induce teoretic „obişnuirea“; ceea ce se întâmplă, de fapt, este că explorarea ghidată, din cadrul terapiei comportamentale, produce reclasificarea şi ajustarea comportamentală [astfel încât lucrul odinioară terifiant sau încă o dată terifiant este transformat (înapoi) în ceva controlabil, familiar şi cunoscut]. Expunerea voluntară îl mai învaţă pe individul anterior copleşit de anxietate şi lecţia deloc banală a faptului că este capabil să înfrunte „locul fricii“ şi să învingă. Procesul expunerii voluntare ghidate pare să aibă beneficii terapeutice chiar şi când „lucrul evitat“ este traumatizant[334] — când poate părea crud, dintr-o perspectivă „empatică“ superficială, să insişti asupra expunerii şi „procesării“.

Ritualul expunerii voluntare întăreşte identificarea mimetică cu eroul (indiferent dacă acest lucru este recunoscut sau nu în mod explicit); îl învaţă pe individ că spiritul explorator curajos poate învinge veşnic ameninţarea. Această identificare mimetică, echivalentele şi consecinţele ei abstractizate sunt cele care contează pentru creşterea generală a încrederii şi abilităţilor care tind să însoţească antrenamentul de expunere. Reclasificarea şi ajustarea comportamentală care însoţesc expunerea terapeutică replasează forţele anterior îngrozitoare ale

necunoscutului sub controlul cunoaşterii, în domeniul cunoscutului, extinde „teritoriul explorat“ în haos — o plasează pe „Marea Mamă“ sub restricţia „consortului“ ei, cultura, Marele Tată. Aceasta este „crearea cosmosului“ din haosul precosmogonic, bazată pe explorare, şi încurajarea identificării implicite cu Logosul, Cuvântul creator şi mântuitor.

Analiza fenomenului mult mai dramatic, foarte răspândit, dar metaforic echivalent, al ritualului sacrificiului — un rit a cărui simplă existenţă a împins un autor perspicace să argumenteze nebunia esenţială a omului[335] —, oferă o înţelegere profundă suplimentară a naturii abilităţii de a transforma ameninţarea în promisiune. Am discutat deja realitatea faptului că valenţa unui obiect se schimbă în funcţie de contextul interpretării. Cunoaşterea acestei idei permite înţelegerea sensului atitudinii sacrificiale. Minunata expresie a mamei benefice este faţa pe care necunoscutul o adoptă când este abordat din perspectiva potrivită. Tot ce este necunoscut este în acelaşi timp îngrozitor şi promiţător; este curajul şi geniul (şi graţia divină) care determină aspectul dominant. Puterea şi pofta incontrolabilă de sânge a taurului este forţa care, atunci când este domesticită, serveşte la întărirea, protejarea şi înmulţirea cirezii. Forţa devastatoare a bruştei combustii explozive reprezintă o modalitate de transport sigură şi eficientă, în cazul în care este stăpânită adecvat. Gorgona Naturii este un adevărat ajutor atunci când e abordată de cel curajos, onest şi umil.

Ritualurile religioase primitive, servind unui scop adaptativ cheie, „bazate“ pe cunoaşterea mecanismului de abordare potrivit, au evoluat ca să se potrivească spaţiului care înconjoară zeitatea primară, întruparea necunoscutului. Drama ubicuă a sacrificiului uman, (proto)tipică pentru practica religioasă primitivă, a pus în scenă ideea că esenţa omului era ceva de oferit în mod voluntar ravagiilor naturii — ceva de alăturat în întâlnire creativă cu necunoscutul îngrozitor. În ritual, ofranda era deseori devorată, în realitate sau simbolic, drept ajutor pentru întruparea spiritului uman nemuritor, un ajutor la incorporarea procesului eroic. Astfel de ritualuri erau abstractizate şi alterate, pe măsură ce se dezvoltau — odată cu natura schimbării entităţii sacrificiale (cu constanţa „ideaţiei“ de bază).

În anul 1871, în India, festivalul care o onora pe Marea Mamă sub forma lui Durga[336] sau Kali era însoţit de tăierea zilnică a douăzeci de bivoli, două sute cincizeci de capre şi două sute cincizeci de porci. Nisipul îmbibat cu sânge din gropile în care se realizau sacrificiile era înlocuit de două ori pe zi — înlăturat şi îngropat în pământ, pentru a asigura fertilitatea. Uciderea animalelor este o dezvoltare relativ târzie din punct de vedere psihologic şi este în general

precedată de sacrificiul ritualic al victimelor umane, pe care îl înlocuieşte. Indianistul Heinrich Zimmer afirmă:

În „aspectul ei hidos“ (ghora-rupa), zeiţa Kali, „cea întunecată“, ridică la buze craniul plin de sânge fierbând: imaginea ei pioasă o înfăţişează îmbrăcată în roşu-sângeriu, stând în picioare într-o barcă plutind pe o mare de sânge: în mijlocul fluviului vieţii, seva sacrificială pe care ea, în manifestarea sa graţioasă (sundara-murti), ca mamă a lumii (jagad-amba), cere să o ofere unor noi forme de viaţă, într-un proces de procreere continuă, pe care, ca mamă a lumii (jagad-dhartri), le poate hrăni la sânul ei şi cărora le poate oferi mâncarea „plină de hrană“ (anna-purna). O concepţie veche, venind încă din epoca de piatră: natura trebuie ajutată la fiecare pas; nici măcar ea nu poate să facă totul singură. Nimic nu se întâmplă de la sine, nici în cosmos, nici în fiinţa umană. Omul trebuie să îndeplinească ritualuri zgomotoase pentru a elibera luna din ghearele eclipsei, pentru a-i risipi demonii; iar dacă soarele trebuie eliberat de slăbiciunea lui iernatică şi ajutat să se ridice din ce în ce mai sus în anul ce începe, o tânără fată, simbolizând soarele, trebuie să se ridice în leagnăn din ce în ce mai sus, până la cer. Pentru a avea fructe şi a hrăni viaţa, mama pământ cere să fie fertilizată şi întărită cu sorbituri de sânge, fluidul vital.[337]

Ritualul misterios şi aparent iraţional adaptează, de fapt, sau pune în scenă două idei foarte importante şi înrudite între ele: prima, aceea că esenţa omului — adică, aspectul divin — trebuie să fie în mod constant „prezentată ca sacrificiu“ necunoscutului, trebuie să se prezinte voluntar puterii distructive/creatoare pe care o reprezintă Marea Mamă, incarnarea imprevizibilului (aşa cum am văzut); iar a doua, aceea că „lucrul care este cel mai iubit“ trebuie distrus — adică, sacrificat — pentru ca aspectul pozitiv al necunoscutului să se manifeste.

Prima idee este „bazată“ pe noţiunea că necunoscutul trebuie întâlnit, în mod voluntar, pentru ca noile informaţii să fie generate şi noile tipare comportamentale să fie construite; a doua idee este „bazată“ pe observaţia că un ataşament nepotrivit sau învechit, sau în alt mod invalid — aşa cum este ataşamentul faţă de un tipar nepotrivit de comportament sau faţă de o credinţă — transformă lumea în pustiu, interferând cu însuşi procesul de adaptare. Ataşamentul rigid, inflexibil faţă de „lucruri de valoare nepotrivite“ — indicând

dominaţia unei ierarhii patologice a valorilor („un zeu mort“) —, este echivalent cu negarea eroului. Cineva nefericit şi inutil în mijlocul bogăţiilor — doar de dragul exemplificării — este nefericit din cauza ataşamentelor sale faţă de „lucrurile“ greşite. Nefericirea este deseori consecinţa gândirii imature sau rigide — o consecinţă a supraevaluării fenomenelor care sunt în realitate banale. Nevroticul se agaţă de lucruri care îl fac fericit, în timp ce dispreţuieşte procesele, oportunităţile şi ideile care l-ar putea elibera. Sacrificarea „celui mai iubit lucru“ pentru „a-i împăca pe zei“ este întruparea ideii că aspectul binevoitor al necunoscutului se va întoarce, dacă schema prezentă de adaptare („regele care domneşte“) este suficient de alterată (adică, distrusă şi regenerată). Un individ privat de „identificarea“ cu ceea ce apreciase ca fiind valoros înainte este simultan cineva care se confruntă cu necunoscutul şi este, prin urmare, cineva care imită „inconştient“ eroul. „Privarea“ voluntară de identitate îl transformă pe cel care imploră într-un „om nou“ — cel puţin dacă sacrificiul a fost autentic. Nu vrem să spunem că astfel de idei nu pot să degenereze în ritualuri fără sens, goale şi crude.

Relaţia intimă dintre agăţarea de trecut, respingerea eroismului şi negarea necunoscutului este cel mai frecvent explicată sub formă narativă (poate pentru că asocierea este atât de complexă, încât nu a fost încă făcută explicită). Următorul basm — un „apel la trezire“ din „inconştientul“ psihanalitic — poate servi drept exemplu util. Acesta mi-a apărut spontan, în întregime, în timp ce încercam să ajut un bărbat care traversa o criză emoţională. Ataşamentul lui faţă de inutil şi superfluu îi periclita serios viitorul, însă el nu admitea asta. Am vrut să-l avertizez că era posibil să plătească în final un preţ foarte mare pentru mărginirea sa. Cu toate acestea, el a ignorat povestea, cel puţin pe termen scurt, cu rezultate previzibile.

Cucurigu!

A fost odată ca niciodată un bărbat pe care îl aştepta o călătorie lungă. Îşi târa picioarele pe drum, printre bolovani şi tufişuri, când văzu un omuleţ strălucitor, cu dinţi mari şi albi şi părul negru, aşezat pe marginea drumului. Bătea într-un buştean cu două oase albe şi mormăia ceva ciudat în barbă. Omuleţul spuse:

— John, de ce munceşti aşa greu? De ce mergi aşa repede? Şi-aşa, cine ştie dacă vei ajunge vreodată acolo? Vino aici. Vreau să-ţi arăt ceva.

Aşa că John şi-a părăsit drumul. Era şi-aşa obosit de atâta mers, pentru că oamenii aruncau întruna cu beţe şi pietre în el. Omuleţul spuse:

— Am o nestemată roşie şi strălucitoare şi aş vrea să ţi-o vând ţie. Ieftin. Iat-o!

Şi, de sub mantie, scoase cel mai mare rubin pe care îl văzuse vreodată omul. Trebuie să fi cântărit vreo sută de livre şi strălucea ca soarele. Omuleţul întrebă:

— Îţi place? Este o piatră fermecată. Cât îmi dai pe ea?

John îi răspunse:

— Nu am mult… mulţi bani. Dar îţi voi da tot ce am.

Omul privi nemulţumit, aşa că John adăugă:

— Aş putea să-ţi mai dau câte ceva în fiecare lună.

Aşa că omuleţul acceptă:

— Este destul de corect. Cumperi acum, plăteşti mai târziu. Îmi convine. Sunt de acord şi cu plăţile viitoare.

Bărbatul i-a dat omuleţului toţi banii săi şi i-a promis că va plăti şi restul mai târziu. Iar omuleţul s-a făcut nevăzut în tufişuri, clănţănind din dinţi şi râzând în hohote.

Cu cât bărbatul se gândea mai mult la rubinul său şi la afacerea grozavă pe care o făcuse, cu atât era mai fericit. Şi-a continuat drumul cu inima uşoară, dar curând a descoperit că nu mersese prea mult, pentru că o sută de livre nu erau uşor de cărat. Îşi spuse:

— De ce să merg mai departe? Am ceea ce îmi doresc. De ce să nu stau aici, cu rubinul meu, iar când oamenii vor trece pe lângă mine, vor vedea ce bine m-am descurcat!

Aşa că se opri. Puţin mai târziu, apăru un prieten şi îl văzu stând acolo. Prietenul spuse:

— John, de ce nu vii cu mine? Mi-am deschis o nouă afacere, aş avea nevoie de

un ajutor! Hai repede! Se va deschide curând!

John se gândi că suna bine, dar prietenul se grăbea. Şi, în plus, nu vedea rubinul? Cum putea trece aşa grăbit pe lângă el? Unde să-şi pună nestemata? Aşa că a răspuns:

— Mulţumesc, dar trebuie să am grijă de nestemata mea. Poate o să vin mai încolo.

Prietenul l-a privit ca şi cum şi-ar fi pierdut minţile, dar se grăbea în altă parte. Aşa că doar a ridicat din umeri şi a spus:

— Bine, John! Ne vedem mai încolo! şi s-a grăbit pe drumul lui.

Puţin mai târziu, un alt prieten apăru şi îi spuse lui John:

— John, ce bine că te văd! Mă întorc la şcoală! Sunt multe lucruri minunate de învăţat! Multe lucruri grozave de făcut! Lumea e plină de probleme nerezolvate! Mi-ar prinde bine un tovarăş! Nu vrei să vii cu mine?

John s-a gândit că suna destul de bine, însă şi acest prieten părea că se grăbeşte. În plus, să stea la marginea drumului şi să ţină nestemata era foarte obositor şi avea nevoie de toată energia pentru a face asta. Aşa că-i spuse prietenului:

— Mulţumesc, dar trebuie să am grijă de nestemata mea. Nu-i aşa că e minunată? Poate că ne vom întâlni mai încolo.

Prietenul s-a uitat la el ca şi cum şi-ar fi pierdut minţile, dar se grăbea. Aşa că ridică din umeri şi spuse:

— Sper să-ţi meargă bine. Ne vedem mai încolo.

Mulţi prieteni au venit şi au plecat, şi anii au trecut. Nestemata era din ce în ce mai grea, dar omul era din ce în ce mai ataşat de ea. Singura supărare era că nimeni nu părea să bage de seamă cât de minunată era. Oamenii treceau grăbiţi şi vorbeau despre planurile lor

şi nimeni nu avea un rubin atât de mare

şi nimeni nu părea că va putea avea un rubin atât de mare

şi ai fi crezut că cineva ar fi putut spune ceva

cel puţin câteva cuvinte ca

„Frumos rubin, John. Şi eu mi-aş dori unul ca ăsta“.

Dar asta nu s-a întâmplat niciodată.

Apoi, într-o zi, pe drum a apărut un necunoscut. Era gârbovit şi slab, avea părul alb, deşi nu arăta aşa bătrân. Ducea în braţe, cu grijă, o piatră mare şi murdară, şi abia se mişca.

Ciudatul personaj s-a apropiat şi l-a privit pe John. Apoi a rânjit şi l-a întrebat:

— De ce stai acolo ca un prost, cu piatra aia mare şi urâtă în braţele tale bătrâne şi obosite? Eşti cam scrântit. Pun rămăşag că ai vrea să ai şi tu un rubin mare, aşa cum am eu!

John se gândi:

— Bietul om, a înnebunit. Duce cu el o piatră… eu sunt cel care are rubinul! Aşa că spuse:

— Scuză-mă, domnule, dar te înşeli, din păcate. Eu sunt cel care are nestemata. Am întâlnit un omuleţ pe marginea drumului, iar el mi-a vândut-o. Încă plătesc pentru ea, deşi nu foarte mult! Dumneata eşti cel care cară o piatră!

Străinul cel obosit privi plictisit. Spuse:

— Nu ştiu ce joc joci, domnule. Dumneata ai o piatră. Eu am o nestemată. Omuleţul pe care l-ai descris mi-a vândut-o mie, şi mi-a spus că eu sunt singurul! O duc de douăzeci de ani şi nu o să-i dau drumul niciodată!

Iar John răspunse:

— Dar şi eu o port pe-a mea de douăzeci de ani. Nu poate să fie o simplă piatră!

Piatră sau nestemată. Şi se certau iar şi iar.

Deodată îşi făcu apariţia omuleţul, ca şi când nu ar fi fost niciodată plecat! Numai că, de data asta, nu mai era aşa de mic. Era mai mare şi mai roşu, şi ameninţător, iar râsul lui suna spart, ca un mănunchi de lanţuri scuturate.

— Nu vă mai certaţi, voi doi! N-am mai văzut nicicând ceva atât de jalnic! Amândoi purtaţi nişte pietre! Şi, dacă vreunul dintre voi ar fi avut atâta minte încât să lase piatra jos o secundă sau două, ar fi observat asta! Mă rog, cel puţin aţi fost zeloşi. Iar eu v-am jucat un renghi urât. Îmi pare rău. Aşa că, în sfârşit, o să vă dau ceea ce meritaţi cu adevărat. Vreţi să ştiţi ce meritaţi cu adevărat?

John şi străinul dădură din cap nerăbdători. În sfârşit, se gândiră ei.

— N-aţi văzut nimic încă. Aruncaţi pietrele.

John şi străinul cel slab ascultară. Ambele pietre s-au spart în clipa în care au atins pământul. Din fiecare a ieşit un şuvoi de viermi albi hămesiţi, care s-au îndreptat spre cei doi şi i-au devorat în timp ce se zbăteau şi strigau.

Curând nu mai rămase nimic din ei, decât câte un os de la picioare. Omuleţul a cules oasele şi s-a îndreptat spre marginea drumului. S-a aşezat pe un buştean găunos şi a început să bată toba.

Bătea şi aştepta, şi cânta o mică melodie veche:

„O imagine cu mâncare

hrăneşte tot clanul înfometat

imaginea lucrului bun

îl face pe om sănătos

De ce să mergi?

De ce să munceşti?

Doar zâmbeşte!

până la urmă

succesul

este o ciudăţenie!

Viaţa nu e adevărată

ăsta e mesajul meu

E uşor aşa

Şi, în plus,

cine vrea să trăiască?“

Ideile despre „necesitatea sacrificiului“ sunt cele care subliniază, de exemplu, bine-cunoscutul, dar explicit incomprehensibilul ritual al comuniunii creştine (mai precis, ritualul comuniunii creştine serveşte ca precursor comportamental al acestor idei explicite). Eroul creştin — Hristos — este spiritul care se oferă voluntar crucii, mormântului, suferinţei şi morţii, mamei teribile. Un astfel de spirit este, mai presus de orice, „umil“ — un termen paradoxal, în acest context. Aroganţa este credinţa în omniscienţa personală. Umilinţa eroică, opusă acestei aroganţe, înseamnă recunoaşterea greşelii pesonale constante, alăturată credinţei în abilitatea de a transcende acea greşeală (înfruntarea necunoscutului şi împrospătarea credinţei failibile, în consecinţă). De aceea „umil“ înseamnă „mai mare decât dogma“ (căci spiritul omului este „o putere superioară“ legilor care îi guvernează comportamentul). Trupul lui Hristos (reprezentat, în ritualul comuniunii, de azima „veşnic înviată“) este recipientul spiritului incarnat al zeităţii muribunde, renăscute şi mântuite. Acest „trup“ este devorat ritualic — adică, incorporat — pentru a ajuta participanţii la ritual în identificarea lor cu Hristos, zeul (solar) etern murind şi renăscând. Construirea acestui îngrozitor ritual a însemnat promovarea conceptualizării abstracte a unui aspect structural permanent al (fiecărui) psihic uman — aspectul eroic, Cuvântul — ca fiind activ, condamnat individual, etern mitic, destinat contactului tragic cu ameninţarea şi promisiunea necunoscutului, cu toate acestea participant la procesul de mântuire creativ şi adaptativ.

Actul ritualic al expunerii are capacitatea de a împăca sau mininaliza simultan aspectul crud al naturii şi de a permite stabilirea contactului cu binefăcătorul.

Din perspectivă modernă, se poate spune (mult mai abstract) că întâlnirea voluntar prudentă, atentă şi exploratorie cu necunoscutul şi ameninţătorul constituie condiţia preliminară pentru transformarea acelui necunoscut în promiţător (sau, cel puţin, obişnuit), ca o consecinţă a schimbării apărute în comportament sau interpretare. Noi, oamenii moderni, interpretăm această „schimbare în experienţă“ ca pe o modificare a stării subiective. Mintea preexperimentală, mai puţin capabilă să diferenţieze cu claritate subiectul de obiect, mai preocupată de semnificaţia motivaţională a experienţei, observă în schimb că acea trăsătură a obiectului, care induce frica, a dispărut (ca o consecinţă a curajului exploratorului sau bunăvoinţei lucrului în chestiune).

Sacrificiul ritualic a fost o variantă timpurie (preabstract comportamentală) a „ideii“ eroismului, a credinţei în puterea individuală — punerea în act a ideii că expunerea voluntară la necunoscut (sau dispariţia lucrului celui mai favorizat) a constituit o condiţie preliminară necesară (1) pentru apariţia „zeiţei“ benefice şi (2) pentru adaptarea reuşită continuă. Incorporarea individului sacrificial în realitate (în canibalismul ritualic) sau în ceremonia religioasă (în mase, de exemplu) înseamnă asimilarea eroului şi a culturii. O astfel de incorporare a fost o încercare „preconştientă“ de a întrupa esenţa eroică, de a întări elementele constitutive împotriva spaimei paralizante de moarte şi întuneric — de a întări individul şi grupul social împotriva spaimei de însuşi necunoscutul. Ritualul sacrificial era punerea în act a eroului, înainte ca o astfel de „punere în act“ să poată fi reprezentată în abstracţiune, în dramă, în poveste. Reprezentarea narativă mai abstractă a scopului „sacrificiului eroic“ a ajuns apoi să înfăţişeze naşterea zeiţei benefice, capabilă să-l răsplătească pe om, eternul ei iubit şi copil.

Spiritul veşnic dispus să rişte distrugerea personală (mai abstract, intrapsihică) pentru a câştiga cunoaşterea mântuitoare poate fi considerat reprezentantul arhetipal al procesului de adaptare ca atare. Mintea preexperimentală a considerat uniunea traumatică a reprezentantului ei „masculin“ cu necunoscutul feminin, distructiv şi procreator ca fiind un precedent necesar pentru reînnoirea continuă şi renaşterea individului şi a comunităţii. Aceasta este o idee la fel de magnifică precum cea conţinută în mitul Osiris/Horus: o idee care adaugă o profunzime suplimentară strălucitoarei „ipoteze morale“ conţinute în acel mit. Eroul explorator, fiul divin al cunoscutului şi necunoscutului, înfruntă curajos necunoscutul, se uneşte cu el creativ — abandonând toate pretenţiile de „cunoaştere absolută“ preexistentă —, adună informaţii noi, se întoarce către comunitate şi îşi revitalizează tradiţia. Către această poveste mult mai completă ne îndreptăm acum atenţia.

Fiul divin: imagini ale cunoscătorului, procesul explorator

Trezeşte-te, trezeşte-te şi îmbracă-te cu putere, braţ al Domnului! Trezeşte-te, ca în zilele de odinioară şi în veacurile din vechime! Oare n-ai doborât Tu Egiptul şi n-ai străpuns balaurul?[338]

Marele dragon androgin al haosului este, de asemenea, figura mitică păzitoare a unei mari comori, aflată în adâncurile unui munte sau ascunzând o prinţesă virgină în bârlogul său. El este şarpele înaripat al transformării, care scuipă foc — uniunea indescriptibilă a tot ceea ce este acum discriminat, care complotează constant ca să ia înapoi ce a produs. Marea şi Teribila Mamă, fiica haosului, îi distruge pe cei care o abordează accidental, neatenţi sau cu o atitudine nepotrivită, dar revarsă asupra celor care o iubesc (şi care acţionează potrivit) toate lucrurile bune. Marele şi Teribilul Tată, fiul haosului, produce fii proprii, apoi încearcă să-i zdrobească, ba chiar să-i devoreze: el este condiţia preliminară a existenţei, dar un impediment pentru elaborarea ei cu succes. Care ar putea fi „tiparul potrivit de acţiune“ în faţa unei astfel de contradicţii permanente şi variate?

Actul fundamental al creativităţii pe tărâm uman, în cazul concret, este construirea unui tipar de comportament care produce rezultate dezirabile emoţional într-o situaţie care anterior fusese îmbibată de imprevizibil, pericol şi promisiune. Actele creative, în ciuda detaliilor lor unice, au o structură etern identificabilă, întrucât ele au loc mereu în aceleaşi condiţii: ceea ce este cunoscut este „extras“, etern, din necunoscut. În consecinţă, este perpetuu posibil să extragem şi să reextragem trăsăturile centrale ale metatiparelor comportamentale, ceea ce înseamnă întotdeauna şi cu necesitate evoluţie umană. Fiinţele umane sunt curioase privitor la structura şi funcţionarea tuturor lucrurilor şi, nu în ultimul rând, a lor. S-a spus că Freud l-a recapitulat pur şi simplu pe Shakespeare. Dar, în ciuda multelor sale erori, geniul lui Freud a fost cel care a ridicat la un alt nivel de abstractizare ceea ce Shakespeare a descris în

mod dramatic, în direcţia filosoficului (sau chiar a empiricului). Freud a dus informaţiile despre comportament de la naraţiunea implicită către teoria explicită (sau, cel puţin, către o teorie mai explicită). Shakespeare a realizat o manevră similară, ca toţi povestitorii, la un nivel „bazal“ — el a extras din ceea ce încă era comportamental, din ceea ce nu fusese încă efectiv capturat în dramă.

În cursul explorării, comportamentul şi schema reprezentaţională sunt modificate într-o manieră experimentală, în speranţa de a scoate la iveală prin mijloace ingenioase scopul imaginat la acel moment. O asemenea explorare produce şi o alterare a lumii senzoriale — din moment ce lumea se schimbă odată cu schimbarea output-ului motor şi a localizării fizice. Explorarea produce transformare în asumarea comportamentului ghidat şi în anticiparea rezultatului comportamental; produce învăţarea lui a cunoaşte cum şi a cunoaşte ce. În termenii cei mai generali, o nouă învăţare înseamnă aplicarea unui nou mijloc la acelaşi scop, ceea ce înseamnă că tiparul ipotezelor subiacente modelului intern al prezentului şi viitorului dorit rămâne în esenţă intact. Această formă de readaptare ar putea fi descrisă drept creativitate normală şi dă seama de amploarea gândirii umane. Cu toate acestea, în rare ocazii, activitatea curentă (mai ales cea concentrată asupra unui scop sau cea exploratorie) produce o nepotrivire mai profundă şi mai neliniştitoare. Aceasta este mai stresantă (şi mai promiţătoare) şi necesită o actualizare mai radicală a modelării — necesită reprogramarea, ghidată de explorare, a presupunerii comportamentale fundamentale şi a reprezentării semantice episodice asociate. O astfel de reprogramare constituie şi ea creativitate, dar de tip revoluţionar, în general asociată cu geniul. De aceea, explorarea înseamnă crearea şi recrearea lumii. Generarea de noi informaţii din contactul cu necunoscutul înseamnă construirea experienţei însăşi; distrugerea modurilor anterioare de adaptare şi reprezentare („lumile“ anterioare) înseamnă întoarcerea „teritoriului explorat“ la starea neexplorată care l-a precedat şi apoi restructurarea lui într-o formă mai comprehensibilă. Aceasta este întâlnirea cu Marea şi Teribila Mamă şi moartea şi învierea Fiului şi a Tatălui.

O nouă modalitate de a gestiona necunoscutul pe cale de a se naşte (adică de a te comporta cu consideraţie sau de a-l clasifica) este darul eroului. Acest dar cere să fie oferit; impune comunicarea — fie direct (să spunem, sub forma imitaţiei imediate), fie indirect (sub forma descrierii abstracte sau a naraţiunii). Nu există nicio distincţie calitativă între transformarea mijloacelor şi transformarea scopurilor (aşa cum am văzut): ceea ce înseamnă „scopuri“ la un nivel inferior de analiză se transformă în „mijloace“ la un nivel mai înalt. Rezultă că „darul

eroului“ reprezintă o adaptare normală şi revoluţionară, simultan — adaptare normală, întrucât schemele de acţiune şi reprezentare sunt extinse, astfel încât necunoscutul este transformat în benefic; revoluţie, întrucât vechiul este restructurat, pentru a face loc noului. Această restructurare este echivalentă cu stabilirea păcii — pacea care caracterizează paradisul mitic, unde leul stă culcat lângă miel. O astfel de pace ia naştere ca o consecinţă a organizării ierarhice a „zeilor tradiţiei“ sub conducerea eroului. Aceasta înseamnă că eroul explorator creativ este şi un pacificator, în manifestarea sa completă:

Am visat că stăteam în curtea plină de iarbă a unei catedrale din piatră, într-o zi luminoasă de vară. Curtea era neatinsă, o întindere mare şi verde, bine întreţinută. Cum stăteam eu acolo, am văzut deodată un petic de iarbă dispărând sub pământ, ca o uşă glisantă. Sub „uşă“ se afla o gaură rectangulară, care era clar un mormânt. Mă aflam într-un cimitir vechi, a cărui existenţă fusese uitată. Un rege medieval, îmbrăcat în armură solidă, se ridică din mormânt şi rămase la capătul mormântului său. Lespezi asemănătoare s-au dat la o parte, în mai multe locuri. Din fiecare a ieşit câte un rege, fiecare dintr-o altă perioadă.

Regii fuseseră cu toţii puternici, la vremea lor. Cu toate acestea, acum ei ocupau acelaşi teritoriu. Au început să se îngrijoreze că se va ajunge la lupte şi m-au întrebat pe mine cum ar putea evita acest lucru. Le-am vorbit despre semnificaţia ceremoniei creştine de nuntă — un ritual întocmit pentru a-i supune pe cei doi participanţi autorităţii supraordonate a lui Hristos, eroul creştin, şi le-am spus că aceasta era calea spre pace.

Dacă toţi marii regi s-ar închina de bunăvoie în faţa figurii eroului, nu ar mai exista motiv pentru război.

Fiecare teritoriu necartografiat — adică, fiecare loc în care nu a fost specificat ce este de făcut — constituie, de asemenea, terenul de luptă pentru regii ancestrali. Tiparele de acţiune şi interpretare învăţate, care se întrec să fie aplicate atunci când apare o situaţie nouă, pot fi considerate metaforic drept întrupările curente ale strategiilor de adaptare formulate ca o consecinţă a comportamentului

explorator trecut — ca strategii de adaptare inventate şi construite de eroii trecutului, imitate şi duplicate „inconştient“ de către cei care trăiesc în prezent.

Adaptarea la noi teritorii — adică, la neaşteptat — înseamnă de aceea şi medierea cu succes a strategiilor arhaice sau obişnuite care concurează, în noua situaţie, pentru dominaţia asupra rezultatului comportamental. Ordonarea pe categorii a acestor strategii „beligerante“ — construirea unei „ierarhii a dominaţiei“ comportamentale, în funcţie de context (ceea ce corespunde cu modelul narativ imbricat propus mai devreme) — constituie de aceea adaptare, la fel de mult pe cât crearea unor noi comportamente sau moduri de interpretare, în funcţie de situaţie (care sunt inevitabil compuse, oricum, din bucăţi şi părţi ale trecutului). Procesul explorării, inclusiv aspectele sale asimilatorii şi adaptative, este de aceea inevitabil împletit cu procesul pacificării. Explorarea, într-o anumită situaţie, cu greu poate fi considerată completă, până când tendinţele şi teoriile care se luptă pentru dominaţie în situaţia respectivă nu au fost organizate pentru încetarea conflictului intern (sau externalizat) şi a revoluţiei emoţionale.

Eroul explorator, salvatorul omenirii, taie haosul primordial în bucăţi şi creează din ele lumea; îşi salvează tatăl din tărâmul subpământean şi-l readuce la viaţă; organizează „nobilii“ care îi ocupă regatul într-o ierarhie eficientă, flexibilă şi dinamică. Nu există diferenţe absolute între individul care explorează şi individul care reconstruieşte „societatea“, ca o consecinţă a acelei explorări. Adaptarea la noile informaţii este parte integrantă din procesul explorator: o anomalie nu a fost încă procesată, până ce schemele interpretative preexistente, care au existat înainte de apariţia ei, nu au fost reconfigurate pentru a lua în considerare prezenţa sa. De aceea, fiecare explorator este, cu necesitate, un revoluţionar şi fiecare revoluţionar de succes este un pacificator.

Ne comportăm adecvat înainte de a înţelege cum acţionăm — aşa cum învaţă copiii să se poarte, înainte să poată descrie motivele pentru comportamentul lor. Doar prin observarea acţiunilor noastre, acumulate şi distilate pe parcursul secolelor, ajungem să ne înţelegem propriile motivaţii, precum şi tiparele de comportament care ne caracterizează cultura (iar aceasta se schimbă pe măsură ce o modelăm). Adaptarea activă precede înţelegerea abstractizată a bazei adaptării. Se întâmplă aşa, pentru că suntem mai complecşi decât putem înţelege, precum este lumea la care trebuie să ne ajustăm.

Mai întâi acţionăm. După aceea, concepem tiparele care constituie acţiunile noastre. Apoi folosim acele tipare pentru a ne ghida acţiunile. Stabilirea

conexiunii conştiente (declarative) dintre comportament şi consecinţele acelui comportament (ceea ce înseamnă stabilirea unui nou proces de feedback) este cea care ne abilitează să postulăm în mod abstract un viitor dorit, să acţionăm de o asemenea manieră, încât să provocăm acel viitor şi să judecăm relevanţa fenomenelor emergente pe baza relevanţei lor aparente pentru acel viitor. Această abilitate pare să se sprijine pe un salt în dezvoltare — cel puţin, în măsura în care „povestea călăuzitoare“ a devenit conştientă (sau reprezentată în memoria episodică sau semantică, în contrast cu situaţia în care rămâne implicit integrată comportamentului) — şi pare improbabil să caracterizeze copiii foarte mici (sau animalele). Jean Piaget a rezolvat problema comportamentului „similar scopului“ la creaturile care nu sunt capabile încă de conceptualizare abstractă, presupunând că acele „scopuri“ sunt iniţial integrate operaţiunilor reflexe senzorio-motorii, care sunt instinctuale. Aceasta înseamnă în mod esenţial că ceea ce devine mai târziu istorie la început este tipar — tiparul comportamentului modificat social care constituie fiinţa umană. Abia mai târziu, pe măsură ce se activează sistemele cognitive „de ordin superior“ (episodice sau semantice), acele scopuri devin explicit imaginate (şi pot fi luate în considerare, în mod abstract, înainte de punerea lor în scenă). Aşadar, aceasta înseamnă că este posibil să acţionezi într-o manieră care arată ca şi cum ar fi orientată spre atingerea unui scop, înainte ca scopurile ca atare să se fi manifestat. Rychlak descrie observaţia lui Piaget: „Copiii nu par să fie la naştere nişte logicieni, interacţionând încă de la început conceptual, prin construirea schemelor. Construcţiile iniţiale sunt realizate biologic, şi doar ceva mai târziu copilul schematizează tiparele reflexe aplicate deja…“[339]

Prima dată vine tiparul de acţiune, ghidat de instinct, configurat fără realizare conştientă, de către consecinţele „recompenselor“ şi „pedepselor“ mediate social (determinate în „structura şi localizarea“ lor de moravurile sociale curente, produse ale forţelor istorice). Apoi vine capacitatea de a imagina scopul către care „ar trebui“ direcţionat comportamentul. Informaţiile generate de observarea comportamentului oferă baza pentru construirea fanteziilor referitoare la astfel de scopuri. Acţiunile care satisfac emoţiile au un tipar: abstractizarea ne permite să reprezentăm şi să duplicăm acel tipar, ca scop. Abstractizările de cel mai înalt nivel ne permit, de aceea, să reprezentăm tiparul comportamental universal aplicabil: acela care îl caracterizează pe erou, care transformă etern necunoscutul în ceva sigur şi benefic; acela care reconstruieşte etern sigurul şi beneficul, atunci când a degenerat în tiranie.

Mitul eroului a ajuns să reprezinte natura esenţială a posibilităţii umane, aşa cum

s-a manifestat în comportamentul adaptativ, ca o consecinţă a observării şi rereprezentării unui asemenea comportament, realizat cumulativ în decurs de mii de ani. Mitul eroului furnizează structura care guvernează, dar nu determină cursul general al istoriei; exprimă o preconcepţie fundamentală în o sută de feluri diferite. Această idee (analoagă în structură cu ipoteza modernă, deşi nu formulată explicit şi nici construită raţional în aceeaşi manieră) face creativitatea individuală acceptabilă social şi oferă condiţia preliminară pentru schimbare. Ipoteza fundamentală a mitului eroului este că natura experienţei umane poate fi (trebuie să fie) îmbunătăţită prin schimbarea voluntară din atitudinea şi acţiunea umană. Această afirmaţie — ipoteza istorică — este o expresie a încrederii în însăşi posibilitatea umană şi constituie adevărata idee revoluţionară a omului istoric.

Toate comportamentele adaptative istorice (acte care limitează potenţialul distructiv al necunoscutului sau îl sporesc pe cel benefic) urmează un tipar general. Acest „tipar“ — care cel puţin produce rezultatele intenţionate (şi de aceea dorite) — atrage inevitabil interesul social. Comportamentele „interesante“ sau „admirabile“ dau naştere imitaţiei şi descrierii. O atare imitaţie şi descriere pot ţine la început de un comportament interesant sau admirabil, dar, mai târziu, de clasa comportamentelor interesante şi admirabile. Clasa este apoi imitată ca un ghid general de acţiuni specifice; este rescrisă, redistilată şi imitată încă o dată. Imaginea eroului, pas cu pas, devine din ce în ce mai clară şi din ce în ce mai larg aplicabilă. Tiparul de comportament caracteristic eroului — adică, avansarea voluntară în faţa necunoscutului periculos şi promiţător, generarea unui lucru de valoare drept consecinţă şi, simultan, destrămarea şi reconstruirea cunoaşterii curente, a moralităţii curente — ajunge să formeze miezul unei poveşti bune, intercultural. Povestea respectivă — care înseamnă ce să faci, atunci când nu mai ştii ce să faci — defineşte tiparul central de comportament, integrat tuturor sistemelor religioase autentice (mai departe, oferă baza pentru „respectul cuvenit individului“ care ne susţine ideea de drepturi naturale). Reprezentările lui uroboros, dragonul haosului, şi ale fiicei sale, Marea Mamă, sunt portrete simbolice ale necunoscutului. Reprezentarea mitologică a eroului şi construcţia lui culturală sunt, dimpotrivă, examinarea şi descrierea a cine sau ce este cel care cunoaşte şi ce este cel cunoscut. Femininul creator şi distructiv este personalitatea manifestată în mitologie de orice este necunoscut, ameninţător şi promiţător, despre şi din cadrul existenţei. Miturile tind a zugrăvi conştiinţa individuală generatoare, dispusă etern să se confrunte cu această putere necunoscută masculină, în esenţă — în opoziţie cu feminitatea inconştientă, impersonală sau imprevizibilă, şi în lumina naturii sale „seminale“, active şi

„rodnice“.

„Stadiile“ timpurii ale dezvoltării figurii eroului împrumută forma reprezentărilor mitice ale copilului mic sau ale adolescentului, complet sau parţial dominat de forţa maternă potentă.[340] Acest copil sau adolescent este individul particular, aflat sub influenţa mamei sale, şi Homo sapiens, ca reprezentant al speciei, supus naturii. „Conştiinţa individuală generatoare“ ca „fiu etern al mamei virginale“ este reprezentată în Figura 37: Eroul explorator ca fiu al mamei celeste.[341] În forma sa mai matură, eroul — fostul „fiu al mamei celeste“ — poate fi descris ca „iubitul Marii Mame“ [mama în al cărei trup el „intră“, în uniune creatoare (sexuală), pentru a muri şi a se reincarna (pentru a-l fertiliza şi impregna)]. Marea Mamă este prostituata sfântă, târfa din Babilon, dar şi Mama Fecioară, o mamă permanent reînnoită, pe vecie tânără, care aparţine tuturor bărbaţilor, dar niciunuia. Mitul foloseşte frecvent motivul (simbolic sexual) al incestului celest — imaginea întâlnirii devoratoare sau acaparatoare, plină de potenţial creator — pentru a reprezenta uniunea cu femininul primordial, pentru a înfăţişa actul întâlnirii creatoare (sau distructive) dintre erou şi înseşi posibilităţile vieţii. Aceasta este „cunoaşterea“ ca act sexual, creator: „uniunea generatoare voluntară“ a conştiinţei cu haosul produce sau reînvie ordinea şi cosmosul.

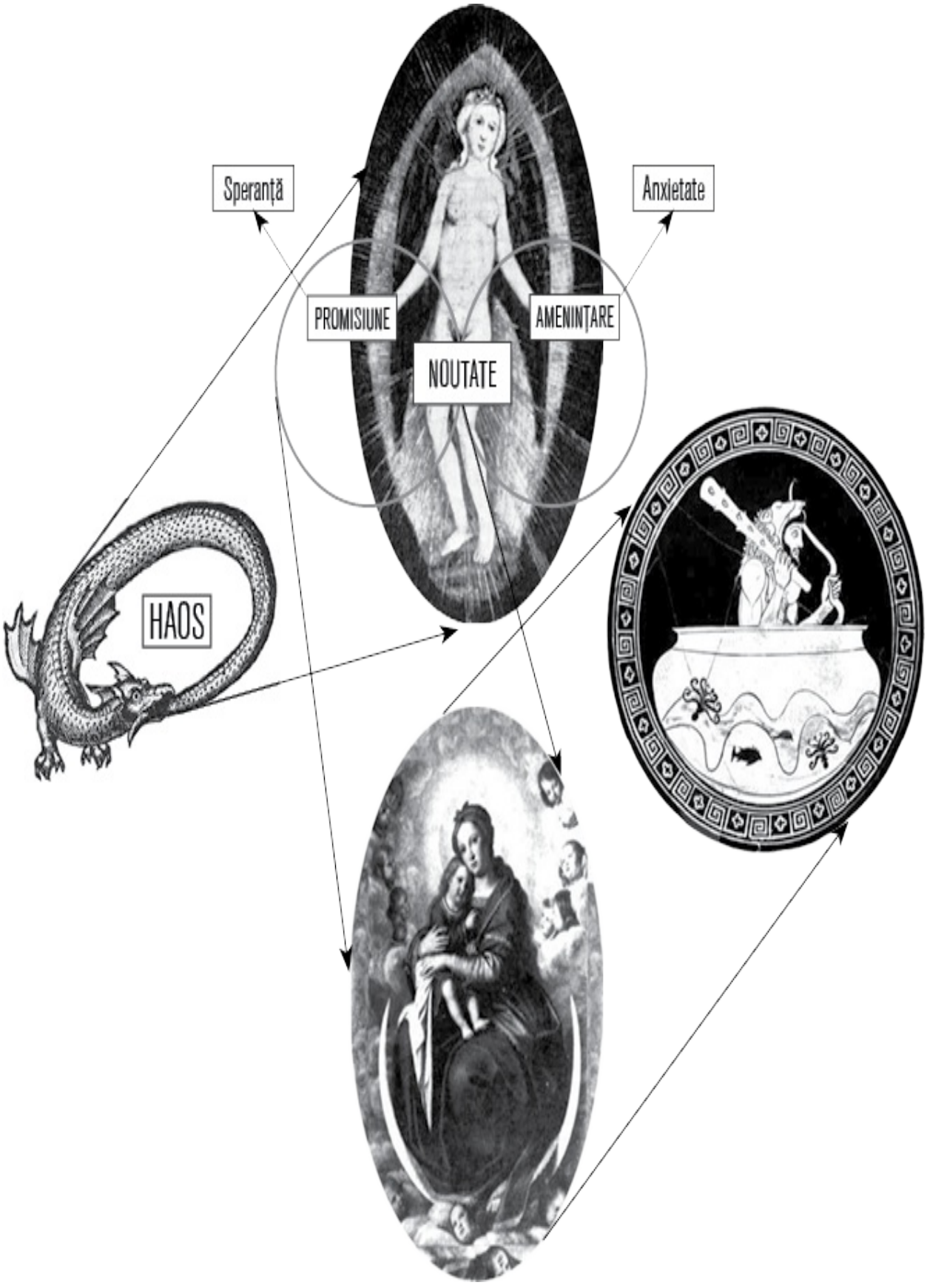

Speranță
Anxietate
PROMISIUNE
AMENINȚARE
NOUTATE
HAOS

Figura 37. Eroul explorator ca fiu al mamei celeste

Mitologia eroului, in toto, înfăţişează dezvoltarea şi stabilirea unei personalităţi capabile să şteargă cele mai extreme condiţii ale existenţei. Căutarea sau căsătoria eroului a fost reprezentată în mitologie şi ritual în numeroase feluri, dar diversele sale manifestări apar în concordanţă cu mitul căii, aşa cum am discutat mai devreme: un stil de viaţă sau o comunitate armonioasă, previzibilă şi stabilă ca structură şi funcţionare, este ameninţată pe neaşteptate de apariţia forţelor (anterior înfrânate) necunoscute şi periculoase. Un indivd cu origini umile şi princiare se ridică, din proprie voinţă, pentru a înfrunta această ameninţare. Acest individ este expus unor mari încercări personale şi riscă sau experimentează distrugerea fizică sau psihologică. Totuşi, el depăşeşte ameninţarea, îşi revine în mod magic (de cele mai multe ori, la o formă şi mai bună) şi primeşte o mare recompensă, în consecinţă. Se întoarce în comunitatea sa cu recompensa şi (re)stabileşte ordinea socială (uneori, după o criză provocată de întoarcerea sa).

Povestea fundamentală, reprezentată schematic în Figura 38: Metamitologia căii, revăzută.[342] Haosul generează noutatea, promisiunea şi ameninţarea: eroul îşi părăseşte comunitatea, voluntar, pentru a înfrunta acest haos. Actul său explorator/creator alină ameninţarea integrată în haos şi eliberează ceea ce este promiţător din strânsoarea ei. Incorporarea acestei promisiuni eliberate (acestei informaţii „mântuitoare“) — simbolizată de uniunea cu fecioara sau descoperirea comorii — transformă eroul. Comportamentul lui transformat (îmbogăţit) serveşte apoi comunităţii sale ca model. De aceea, grupul este şi el transformat şi restabilizat la rândul său.

Reprezentarea supremă sau arhetipală a stării originare „ameninţate“ este paradisul nonconştient (dar „incomplet“) care a existat înainte

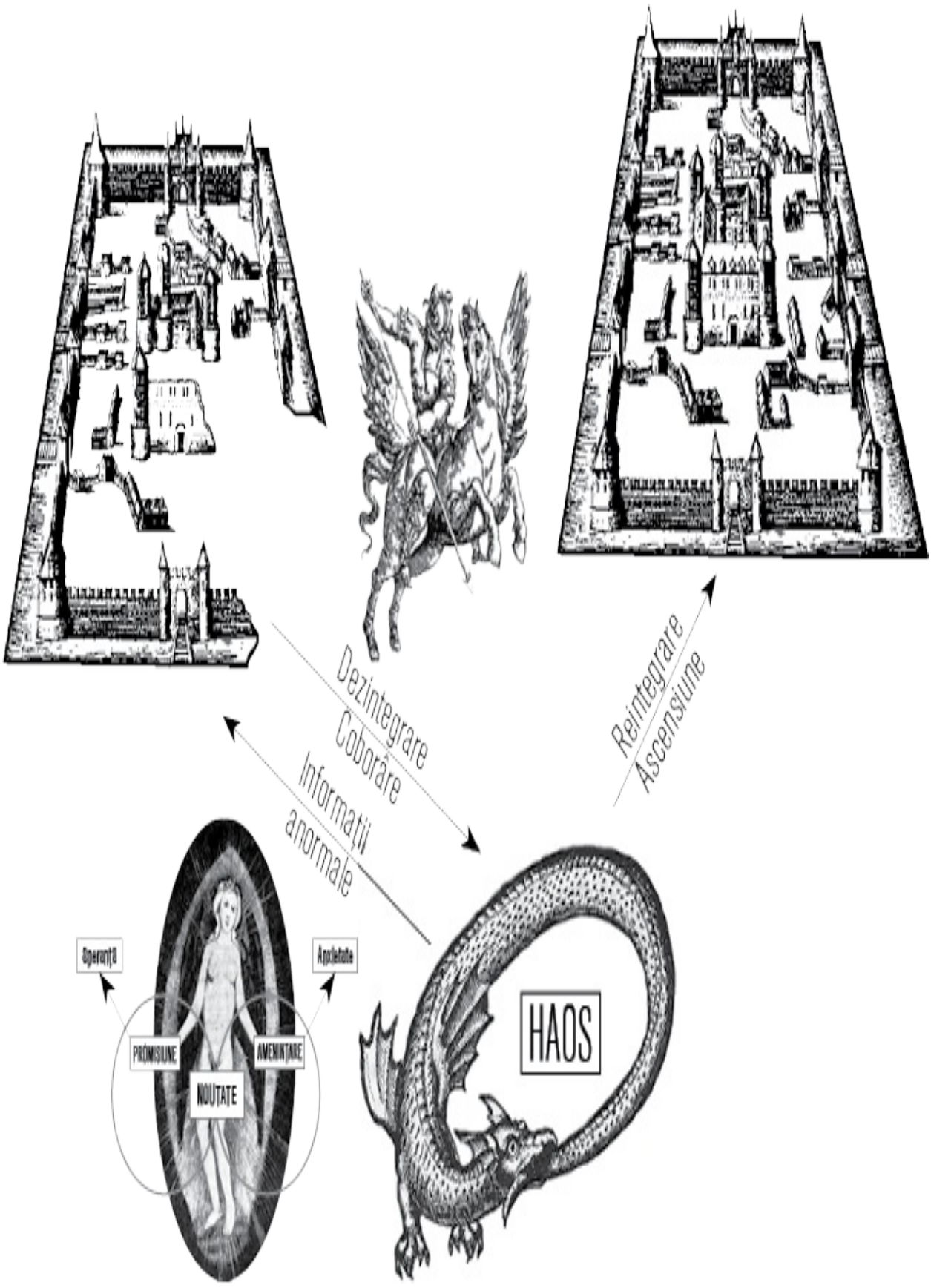

Dezintegrare
Coborâre
Informații
anormale
Reintegrare
Ascensiune
Speranță
Apetențe
PROMISIUNE
AMENINȚARE
NOUTATE
HAOS

Figura 38. Metamitologia căii, revizuită

de „căderea“ umanităţii. Mai prozaic, starea aceasta e reprezentată de inocenţa şi potenţialul copilăriei, gloria trecutului, forţa regatului bine condus, puterea oraşului, stabilitatea, bogăţia şi fericirea familiei. Ameninţarea primordială este (re)apariţia bruscă sau redescoperirea uneia dintre manifestările Teribilei Mame: o inundaţie, un cutremur, un război, un monstru (un tip de dragon), un peşte, o balenă — orice imprevizibil sau neaşteptat care distruge, devorează, prinde în capcană, înghite, dezmembrează, torturează, slăbeşte, mistifică, extaziază, sufocă sau otrăveşte (aceasta este o listă parţială). Eroul, produsul părinţilor divini şi al naşterii miraculoase, supravieţuitorul unei copilării periculoase, o înfruntă pe Teribila Mamă într-o luptă unică şi este devorat. El este înghiţit de un peşte mare sau şarpe, sau balenă, şi petrece un anumit timp sub pământ, în întuneric, iarna, în regatul morţilor sau în iad; înfruntă un dragon, o gorgonă, o vrăjitoare sau o seducătoare; este inundat de apă, de foc, de furtună, de animale periculoase; este chinuit, îngropat de viu, vrăjit, dezmembrat, eviscerat şi amăgit. Învinge monstrul, eliberându-i pe cei care fuseseră înainte învinşi, câştigă sau recâştigă un obiect sau o valoare pierdută sau nedescoperită încă, o femeie (virgină) sau o comoară. Mult mai bătrân, mult mai înţelept, se întoarce acasă, transformat în personaj, poartă ceea ce a câştigat şi se reuneşte triumfător cu comunitatea sa, care este mult îmbogăţită sau chiar complet transformată de averea sa.[343]

Lupta eroului este un motiv frecvent în sculptura, desenul şi pictura inspirată din mitologie. Un exemplu reprezentativ este prezentat în Figura 39: Castelul, eroul, şarpele şi fecioara: Sf. Gheorghe şi balaurul.[344] Toate elementele „metamitului“ sunt înfăţişate în acest desen: comunitatea ameninţată, reprezentată de oraşul sau castelul fortificat: balaurul înaripat care a apărut din lumea de dincolo (şi a cărui vizuină este înconjurată de oasele morţilor); eroul, înarmat cu sabie, care „taie“ leviatanul în bucăţi şi creează lumea; şi fecioara, eliberată din ghearele

Figura 39. Castelul, eroul, şarpele şi fecioara: Sf. Gheorghe şi balaurul

balaurului, care reprezintă aspectul binevoitor, creator şi rodnic al necunoscutului. (Oraşul este de obicei înfăţişat pe un munte, în astfel de reprezentări — şarpele, într-o vale sau dincolo de un râu. Lupta are loc la apus [când zeitatea soarelui îl întâlneşte pe dragonul nopţii].)[345]

Miturile solare înfăţişează călătoria eroului, utilizând simultan motivul luptei cu balaurul şi al „călătoriei nocturne pe apă“. În mitul solar tipic, eroul este identificat cu soarele, purtătorul luminii conştientului, care este devorat noaptea de şarpele apei de la Apus. Noaptea, el se luptă îngrozitor cu acest monstru şi reapare dimineaţa, înălţându-se victorios de la Răsărit:

În această secvenţă de pericol, luptă şi victorie, lumina — a cărei semnificaţie pentru conştient am subliniat-o în mod repetat — este simbolul central al realităţii eroului. Eroul este întotdeauna un purtător de lumină şi emisar al luminii. În punctul cel mai de jos al călătoriei nocturne pe apă, atunci când eroul soarelui trece prin lumea subpământeană şi trebuie să se lupte cu dragonul, noul soare este aprins la miezul nopţii şi eroul învinge întunericul. În punctul cel mai de jos al anului, Hristos se naşte ca Mântuitor strălucitor, ca lumina anului şi lumina lumii, şi este venerat prin pomul de crăciun şi solstiţiul de iarnă. Noua lumină şi victoria sunt simbolizate de iluminarea capului, încoronat şi împodobit cu o aureolă.[346]

Împăraţii mesopotamieni şi faraonii Egiptului erau zei solari, încarnări ale zeităţii solare, eternă învingătoare a nesfârşitei lupte dintre ordine şi haos, lumină şi întuneric, cunoscut şi necunoscut. Într-un sens alegoric, ei pot fi consideraţi primii indivizi — cel puţin din perspectiva tradiţiei istorice occidentale. Poporul egiptean şi-a dedicat întregul efort cultural glorificării conducătorilor săi — motivat, inconştient, de participarea sa (identificarea sa

mimetică) la statura divină esenţială a faraonului. Această idee a fost dezvoltată (abstractizată şi generalizată) de greci, care atribuiau fiecărui bărbat grec un suflet, şi purtată către o concluzie logică de evrei şi creştini, care au acordat fiecărei persoane valoare individuală absolută şi inviolabilă înaintea lui (sau [potenţiala] identitate cu) Dumnezeu.

Marea Mamă este întruparea necunoscutului, a noutăţii. Eroul — fiul şi iubitul ei, odrasla cununiei magice — este reprezentarea dramatică (prima dată concretă, comportamentală, apoi mimetică/imagistică, după care verbală) a tiparului de acţiune capabil să se folosească de acest necunoscut în mod creativ. Potenţialul de exprimare a (şi admiraţie pentru sau preprezentare a) acestui tipar constituie o caracteristică ereditară a psihicului uman, exprimată constant în comportament în cursul activităţii culturale umane. Conţinerea acestui tipar în imaginea dinamică, în mit, urmează unor secole de observare şi generare de ipoteze privind natura fundamentală a lui Homo sapiens, animalul istoric. Dezvoltarea unei astfel de conţineri a urmat o cale complexă de descriere şi redescriere din ce în ce mai abstractă a sinelui şi a celuilalt.

Eroul este tiparul de acţiune, menit să explice necunoscutul; el apare, în mod necesar, ori de câte ori fiinţele umane au succes. Aderarea la acest tipar central asigură faptul că respectul pentru procesul explorării (şi reconfigurarea necesară a credinţei, care însoţeşte acest proces) rămâne mereu supraordonată tuturor celorlalte consideraţii, inclusiv menţinerii unei credinţe stabile. Acesta este motivul pentru care Hristos, eroul definitoriu al tradiţiei etice occidentale, este capabil să spună: „Am privit în vedenia de noapte, şi iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, şi a fost dus în faţa Lui. Şi Lui I s-au dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile şi limbile Îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veşnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăţia Lui nu va fi nimicită niciodată.“[347]. Motivul pentru care aderarea la calea orientală (Dao), existând la graniţa dintre haos (yin) şi ordine (yang), asigură faptul că acel „cosmos“ va continua să reziste. Figura 40: Procesul explorării şi actualizării, ca metascop al existenţei prezintă schematic „cel mai înalt scop al vieţii“, conceptualizat dintr-o astfel de perspectivă: identificării cu procesul construirii şi actualizării scopurilor contingente şi specifice mediului i se acordă în această schemă întâietatea în faţa identificării cu orice scop particular, concretizat. În acest fel, spiritul se ridică deasupra dogmei.

Folosim poveşti pentru a ne regla emoţiile şi a ne controla comportamentul. Ele

oferă prezentului în care locuim un punct de referinţă determinat: viitorul dorit. „Viitorul dorit“ optim nu este totuşi o stare, ci un proces: procesul (intrinsec obligatoriu) de mediere între ordine şi haos; procesul incarnării Logos-ului — Cuvântul — care este principul creării lumii.[348] Identificarea cu acest proces, mai curând decât cu oricare dintre rezultatele sale determinate (respectiv, cu orice „idoli“ sau cadre fixe de referinţă sau ideologii) asigură faptul că emoţia va rămâne optim reglată şi acţiunea rămâne posibilă, indiferent cum se schimbă mediul şi indiferent când. Ca o urmare a unei astfel de identificări, respectul pentru credinţă vine să ocupe un al doilea loc, după respectul procesului prin care este generată credinţa.

Eroul este reprezentarea narativă a individului etern dispus să facă acţiuni creative, nesfârşit capabil să creeze noi tipare comportamentale, etern specializat să facă inofensiv sau pozitiv benefic ceva care anterior fusese ameninţător sau necunoscut. Este reprezentarea declarativă a

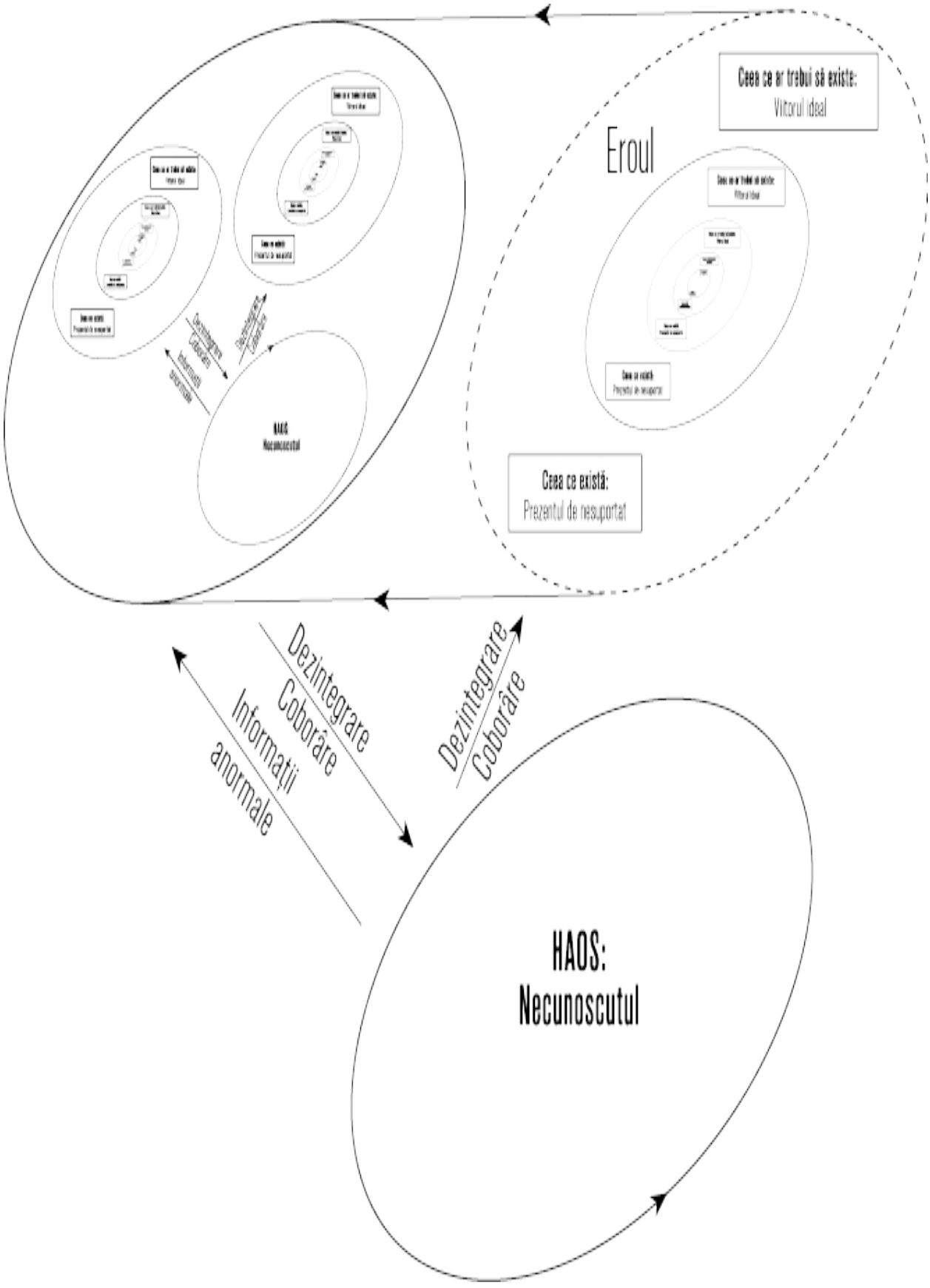

Ceea ce ar trebui să existe:
Viitorul ideal
Eroul
Ceea ce există:
Prezentul de rezistat
HAOS
Necunoscutul
Dezintegrare
Coborâre
Informații
anormale
Dezintegrare
Coborâre
HAOS:
Necunoscutul

Figura 40. Procesul explorării şi actualizării, ca metascop al existenţei

tiparului de comportament caracteristic al eroului care în final ajunge să aproximeze povestea mântuitorului. În spatele fiecărui aventurier, explorator, creator, revoluţionar şi pacificator particular (adică, istoric) pândeşte imaginea „fiului zeului“, care îşi ridică personajul impecabil împotriva tiraniei şi necunoscutului. Exemplul arhetipal sau suprem al mântuitorului este salvatorul universal, Mesia — eroul care creează şi salvează lumea, revoluţionarul social şi marele reconciliator. Întreaga activitate a lui Mesia, acumulată pe parcursul timpului, formează cultura, Marele Tată, ordinea însăşi — teritoriul explorat, domeniul cunoscut. În societatea „metastabilă“, cu toate acestea, Tatăl, deşi sănătos, este subordonat Fiului: toate valorile fixe rămân neapărat supuse tiparului fiinţei reprezentat de erou. În „oraşul lui Dumnezeu“ — adică, regatul uman arhetipal — Mesia domneşte etern:

Am privit în vedenia de noapte, şi iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, şi a fost dus în faţa Lui.

Şi Lui I s-au dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile şi limbile Îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veşnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăţia Lui nu va fi nimicită niciodată.[349]

Marele Tată: imagini ale cunoscutului sau teritoriu explorat

Toate comportamentele de adaptare (şi schemele de interpretare — schemele valorii) sunt generate de-a lungul timpului de eternul tipar al comportamentului descris în limbaj mitic drept caracteristica eroului arhetipal, zeul soarelui. Aceste comportamente şi scheme se acumulează de-a lungul secolelor (ca o consecinţă a imitaţiei şi a altor forme de comunicare a memoriei), dar nu corespund neapărat, nu sunt neapărat proporţionale. Metodele noastre de adaptare din greu câştigate se luptă pentru control, deseori violent, în interiorul unui individ, între indivizii dintr-o societate şi între societăţi. De aceea, se ridică deseori problema organizării. Cum îţi organizezi posibilităţile, odată ce le-ai generat sau le-ai copiat de la altcineva? Cum este posibil să înţelegi ceva din acumularea istorică de cunoaştere şi înţelepciune? Până la urmă există multe oportunităţi pentru rezultatele comportamentale, în orice situaţie: mai mult, posibilitatea interpretării în sine face ca „situaţia“ să fie variabilă. Cum pot posibilităţile aflate în competiţie — multiplicitatea potenţialelor alegeri — să se combine într-un fel de unitate, acel tip de unitate care face posibilă coexistenţa (şi coexistenţa benefică mutual)? Pe scurt, cum este posibil să construieşti şi să menţii o societate?

Cunoaşterea procedurală, generată în cadrul comportamentului eroic, nu este organizată şi integrată în cadrul grupului şi în interiorul individului ca o consecinţă a simplei acumulări. Procedura „a“ potrivită în situaţia unu şi procedura „b“ potrivită în situaţia doi se pot confrunta într-o opoziţie violentă în situaţia trei. În aceste condiţii, apare cu necesitate conflictul intrapsihic sau intrapersonal. Când ia naştere un astfel de antagonism, devine necesară reevaluarea morală. Ca urmare a reevaluării, opţiunile comportamentale sunt clasificate brutal sau, mai rar, sisteme morale întregi sunt devastate, reorganizate şi înlocuite. Această organizare şi reorganizare apare ca o consecinţă a „războiului“, în variantele sale concrete, abstracte, intrapsihice şi interpersonale. În cazul cel mai simplu, un individ ajunge subiectul unui conflict intolerabil, ca urmare a incompatibilităţii (afective) percepute dintre două sau mai multe rezultate temute ale unei proceduri comportamentale date. În sfera intrapsihică pură, un astfel de conflict ia naştere deseori când obţinerea a ceea ce este dorit în

prezent interferează cu obţinerea a ceea ce va fi dorit (sau evitarea a ceea ce este de temut) în viitor. Rezolvarea permanent satisfăcătoare a unui astfel de conflict (dintre tentaţie şi „puritate morală“, de exemplu) impune construirea unui sistem moral abstract, suficient de puternic pentru a permite semnificaţiei viitoare a unui eveniment să controleze reacţia faţă de semnificaţia sa de acum. Chiar şi respectiva construcţie, cu toate acestea, este incompletă când e considerată doar un fenomen „intrapsihic“. Individul, odată capabil să integreze coerent în sfera privată necesităţile motivaţionale aflate în competiţie, rămâne predestinat conflictului cu celălalt, în cursul transformărilor inevitabile ale experienţei personale. Aceasta înseamnă că persoana care s-a împăcat cu sine — cel puţin în principiu — este supusă în continuare perturbării afective produse inevitabil de interacţiunea interpersonală. De asemenea, se întâmplă ca o astfel de subjugare să indice, de fapt, o organizare „intrapsihică“ insuficientă, întrucât multe „nevoi“ de bază pot fi satisfăcute doar prin cooperarea celorlalţi.

Problemele ridicate de „viitorul sine“, a cărui potenţială existenţă trebuie luată în considerare şi folosită pentru a controla acţiunea în prezent, sunt foarte asemănătoare cu cele ridicate de existenţa celorlalţi, ale căror reacţii afective sunt la fel de ipotetice (întrucât nu pot fi experimentate direct, ci doar deduse). Individul socializat în mod adecvat a fost învăţat să acorde acestui „altuia abstract“ (sine viitor şi altă persoană) statutul ontologic echivalent cu sinele experimentat; totuşi, a fost învăţat să folosească existenţa altuia ca pe un ghid de „acţiune potrivită şi interpretare“ în prezent. Aceasta înseamnă că, în cazul fiinţei sociale, toate acţiunile individuale ajung să fie evaluate cu privire la posibilele lor consecinţe prezente şi viitoare, pentru sine şi pentru ceilalţi posibil afectaţi. O astfel de evaluare poate avea loc direct — respectiv, ca o „deliberare conştientă“; alternativ, individul bine socializat poate acţiona „ca şi cum“ s-ar fi gândit bine la chestiunea în cauză, rămânând pe căi morale bătătorite (care au fost stabilite sub presiune istorică acumulată, produsă de necesitatea de a menţine ordinea intrapsihică şi socială). Informaţiile mai explicite existente în ultimul caz sunt „situate acolo“ în urma schimburilor de informaţii emoţionale, însoţind tiparele date de acţiune, în absenţa potenţială a raţionamentului explicit: cineva este informat printr-un gest subtil, dispreţuitor că un anumit comportament (teoretic plăcut şi chiar evident inofensiv) pur şi simplu „nu se face“, ceea ce înseamnă că este privit de la început ca fiind dăunător pentru sine şi ceilalţi, într-o modalitate care nu este uşor de observat, dar totuşi importantă. Astfel de reguli arbitrare constituie informaţii implicite codificate în structura societăţii — informaţii care nu sunt neapărat plasate acolo din motive raţionale şi nu sunt neapărat „înţelese“ într-un sens declarativ; însă informaţiile sunt cu toate acestea transmisibile şi

reprezentabile ca urmare a recunoaşterii şi analizării tiparelor pe termen lung.

„Poveştile“ după care trăiesc indivizii (care cuprind schemele lor de interpretare, care le ghidează acţiunile, care le reglează emoţiile) sunt, prin urmare, structuri emergente, configurate de necesitatea de a organiza nevoile biologice interne rivale, pe perioade variabile de timp, în prezenţa altora, confruntaţi cu aceeaşi soartă. Această similitudine dintre cerere (constrânsă de structura psihologică) şi context (constrâns de realitatea socială) produce similitudinea reacţiilor. Această similitudine a reacţiilor, în schimb, este cea care se află la baza „perspectivei morale împărtăşite“ emergente, care este importantă pentru similaritatea interculturală în mit. Aceasta înseamnă, de fapt, că astfel de „puncte de vedere“ împărtăşite se referă la ceva real, cel puţin în măsura în care proprietăţilor emergente le este admisă realitatea (şi cele mai multe lucruri pe care le privim fără să ne întrebăm dacă sunt reale sunt exact astfel de proprietăţi emergente).

Reacţiile ipoteticului prim-născut într-o familie la apariţia unui nou frate pot servi ca ilustrare concretă a interacţiunilor dintre individual, interpersonal şi social. Fratele mai mare poate fi atras pozitiv de către nou-născut graţie tendinţelor naturale de afiliere şi curiozităţii. În acelaşi timp totuşi nou-sositul poate primi o cantitate substanţială de atenţie din partea părinţilor, uneori mai multă decât cea primită de copilul mai mare. Această schimbare la nivelul grijii părinteşti produce deseori frustrare, manifestată prin comportament agresiv din partea copilului înlăturat. De aceea, copilul mai mare va deveni conflictual în interior, ca o consecinţă a afecţiunii lui pentru noul membru al familiei, curiozităţii referitoare la natura lui şi iritării faţă de existenţa, cererile şi influenţa micii creaturi asupra interacţiunilor (odinioară) previzibile ale unităţii sociale familiale. Atitudinea protectoare a părinţilor, care restricţionează agresivitatea copilului mai mare, complică mai mult lucrurile — pune condiţii suplimentare unităţii sociale aflate într-o situaţie deja dificilă.

Cum îşi rezolvă copilul conflictele? El trebuie să-şi construiască o personalitate pentru a gestiona acest nou frate (trebuie să devină un adevărat frate mai mare). Aceasta însemană că el trebuie să-şi subordoneze agresivitatea fricii, vinovăţiei şi ruşinii produse de hotărârile părinţilor luate în privinţa bebeluşului. Aceasta înseamnă cel puţin că el va „acţiona ca o fiinţă umană“ în preajma bebeluşului, în prezenţa directă a părinţilor. De asemenea, el va învăţa şi să acţioneze ca şi cum reacţia agresivă motivată de schimbarea sa de statut este mai puţin dezirabilă, per total, decât reacţia de afiliere. Poziţia sa ca şi sum va fi cu uşurinţă susţinută de o schimbare inteligentă în interpretare: este foarte posibil să

primească de la fratele mai mic o parte din atenţia care nu-i mai este acordată de părinţi — dacă este zelos şi autentic în încercările sale de a fi prietenos. De asemenea, este posibil să dezvolte mai multe interese independente, potrivite cu noua sa poziţie de membru relativ matur al familiei. În primul caz, mai simplu (atunci când îşi subordonează agresivitatea fricii), copilul îşi clarifică stările motivaţionale, manifestate în comportament. În a doua situaţie, revoluţionară, copilul restructurează prezumţiile implicite care au dat iniţial naştere conflictului. În orice caz, situaţia este rezolvată (restabilită) în cursul a ceea ce poate fi descris în mod rezonabil drept război intern — însoţit, inevitabil, de intense răbufniri de suferinţă, frică şi furie. Personalitatea care ia naştere în urma unui astfel de război este, cel puţin în cazul revoluţionar, „mai apropiată de cea a unui erou“ decât personalitatea care existase înainte de schimbarea circumstanţelor externe. Situaţia căsniciei oferă un exemplu ilustrativ suplimentar, relevant pentru condiţia adultului. În căsnicie, dorinţa de autoexprimare individuală este inevitabil limitată de dorinţa de menţinere a relaţiei interpersonale intime şi de adoptare a rolului social „respectabil“ presupus de o astfel de menţinere. Bărbatul, care nu mai este celibatar, poate încerca să-şi continue modul de viaţă de dinainte de căsătorie, mai dependent de dorinţele şi toanele personale, limitate de nişte obligaţii sociale minime necesare, pe care este posibil să le fi dobândit anterior. Curând, el va descoperi, dacă şi-a ales un partener îndeajuns de asertiv, că dorinţele sale (anterior individualiste) produc un conflict în viaţa sa de familie, manifestat prin certuri cu partenerul, a căror consecinţă este un anumit grad de perturbare emoţională.

Ciocnirile care însoţesc de obicei stabilirea unei relaţii permanente de afiliere iau naştere ca rezultat al incompatibilităţii presupunerilor şi propunerilor morale individuale (implicite şi explicite), în sfera interpersonală (apar ca rezultat al unui „război interpersonal al zeilor impliciţi“). Astfel de certuri pot fi rezolvate în nenumărate feluri. Prin aplicarea judicioasă a pedepselor fizice sau psihologice, un partener poate să-l facă pe celălalt impotent, ca să spunem aşa, şi subordonat — permanent frustrat, nefericit, anxios şi ostil. În acest fel, căsnicia poate pierde mult din valoarea ei sau se poate dizolva cu totul. Aceasta nu constituie „o soluţie“, ci doar o regresie în faţa anomaliei emergente către „personalitatea necăsătorită“ anterioară. Alternativ, fiecare partener poate hotărî să-l ia pe celălalt în considerare şi să-şi revizuiască în consecinţă comportamentul personal (şi noua sa valoare emergentă). Acest proces nu se va desfăşura fără capacitatea de a se angaja într-un conflict deschis (pentru a schimba informaţii deseori tulburătoare, vorbind realist) sau fără curajul de a se supune voluntar experienţei emoţiei negative [inclusiv anxietate, vină şi ruşine,

pe măsură ce greşelile şi neajunsurile (implicite) „inconştiente“ ies la lumină]. Supunerea mitică a celor doi soţi autorităţii superioare a lui Hristos, eroul culturii, reprezentat ritualic în ceremonia creştină a căsătoriei, constituie un ajutor simbolic pentru acest proces.[350]

Subordonarea voluntară a dorinţelor personale ale ambilor indivizi în faţa ordinii morale superioare întrupate în tiparele de acţiune ale mântuitorului creştin, de exemplu, reprezintă acordul implicit referitor la natura principiilor transcendente la care poate fi făcută referire atunci când medierea între dorinţele şi presupunerile incompatibile devine necesară. Aceasta înseamnă că „personalitatea“ constituită de „uniunea mistică“ a celor doi părinţi în cadrul căsniciei ar trebui să îl aproximeze pe Hristos — să reprezinte o entitate supraordonată indivizilor „mai puţin compleţi“ care compun „cuplul căsătorit“. Procesul de subordonare voluntară în faţa „unei zeităţi superioare“ face o paralelă cu procesul transpersonal extins, descris în Enuma Eliş, referitor la ascensiunea lui Marduk. Prin intermediul conflictului (şi cooperării), în cadrul „recipientului“ căsniciei, sunt create noi moralităţi, noi tipare de comportament (precum şi ipoteze şi aşteptări) manifestate şi reprezentate intern. Procesul poate fi ghidat spre un rezultat sănătos prin participarea mutuală la ritualul religios finanţat de comunitate. În caz contrar, indivizii pot reuşi sau eşua în izolare.

Stările motivaţionale se află în competiţie pentru întâietate în prezent, în sferele pur subiective şi interpersonale, luptând, de asemenea, şi de-a lungul timpului. Ceea ce astăzi provoacă frică poate fi tolerat pentru că înseamnă mai puţină pedeapsă (sau mai puţină frică, sau mai multă plăcere, sau mai multă speranţă) în viitor, în măsura în care inteligenţa sau obişnuinţa poate face această judecată; similar, grupul social şi presiunea suplimentară pe care o produce sunt tolerate, pentru că grupul constituie soluţia cea mai eficientă care poate fi imaginată în prezent pentru problema adaptării. Acest grup, întruparea curentă a obişnuinţei umane, este consecinţa unei lupte dintre diferite moduri de luptă pe parcursul generaţiilor.

Deşi „lupta pentru întâietate“ care caracterizează schimbul de informaţii relevante moral poate fi cu uşurinţă imaginată ca un război (şi deseori este dusă sub forma unui război autentic), se întâmplă mai frecvent ca ea să se manifeste sub forma unei lupte între „credinţe“. În acest caz, pierderea credinţei, şi nu a vieţii determină rezultatul luptei. Fiinţele umane pot înlocui pierderea credinţei cu moartea, parţial pentru că sunt capabile de construirea abstractă a „teritoriilor“ lor (făcând din ele credinţe) şi de abandonarea abstractă a acestor

teritorii, odată ce nu mai sunt sustenabile. Animalele, mai puţin capabile de abstractizare, sunt şi ele dispuse să-şi piardă mai curând prestigiul decât viaţa, deşi ele „pun în act“ această pierdere în rutine comportamentale, mai degrabă decât în lupte verbale sau imagistice (mai curând decât prin conflicte). Capacitatea de a „capitula simbolic“ şi de a „distruge simbolic“ subliniază în mare parte abilitatea animalelor individuale de a se organiza în grupuri sociale (care necesită a organizare ierarhică) şi de a-şi păstra şi actualiza acele grupuri, odată stabilite. Acelaşi lucru se poate spune şi despre fiinţele umane (care se angajează în războaie abstracte, la nivel procedural, precum şi în războaie şi controverse reale).

Ideile puternice produc etalări profunde ale credinţei sau, altfel spus: etalările de nezdruncinat ale credinţei sunt un indicator al forţei unei idei. Forţa unei idei integratoare sau echivalentul ei procedural preabstract poate fi în mod rezonabil măsurată de capacitatea sa de a inhiba impulsurile rivale — în special pe cele motivate de frică. Etalarea dominaţiei în grupurile de primate şi alte animale sociale complexe, de ordin superior, oferă un exemplu util. Cele mai multe dispute legate de dominanţă se rezolvă înainte de escaladarea în agresivitate fizică. Animalul care este cel mai capabil să-şi menţină poziţia în faţa provocării — în ciuda ameninţării, fără frică — este potenţialul învingător în cazul unei astfel de dispute. Capacitatea de a-şi menţine poziţia teritorială în caz de provocare este de aceea un indiciu al gradului în care starea intrapsihică este integrată cu privire la motivaţia curentă (ceea ce înseamnă, un indiciu despre cât de „convins“ este un anumit animal că poate [trebuie] să-şi păstreze teritoriul). Această integrare constituie putere — charismă, la oameni —, care este cel mai evidentă în afişarea comportamentală. Siguranţa cu care este deţinută o poziţie (indiferent că este o poziţie teritorială, o nişă de ierahie a dominaţiei sau o noţiune abstractă) — în măsura în care aceasta poate fi dedusă din comportamentul observabil, cum ar fi absenţa fricii — constituie o indicaţie validă despre forţa potenţial integratoare a acelei poziţii: constituie o indicaţie a măsurii în care creatura care deţine poziţia crede în adecvarea (dreptatea, bunătatea) poziţiei sale. Forţa integratoare a credinţelor de acest tip poate fi determinată, cu precizie, prin punerea la încercare (din moment ce capacitatea de a depăşi încercările depinde de acea forţă). Aceasta înseamnă că abilitatea celor care îşi menţin o idee pentru a rezista provocării fără ezitare constituie un criteriu afectiv [nonempiric (?)] pentru determinarea adevărului acelei idei sau cel puţin al utilităţii sale intrapsihice. De aici puterea unui martir şi indisponibilitatea chiar şi a totalitariştilor moderni de a le permite inamicilor să facă public sacrificii de sine.

Clasificarea comportamentului în termeni de utilitate comparativă înseamnă judecată (procedurală, episodică sau semantică) a valorii. Această judecată constituie o decizie despre „natura binelui şi a răului“, din punct de vedere mitic sau narativ. Un asemenea tip de determinare a valorii este reprezentat de decizii a căror funcţie este organizarea comportamentului individual prezent orientat spre viitor, manifestat în context (inevitabil) social, în concordanţă cu înţelepciunea experienţei trecute. Conţinutul schemelor comportamentale transmise mitic şi clasificarea lor bazată pe valoare rămân în general implicte, în afara domeniului înţelegerii descriptive, din cauza structurii lor excesiv de complexe, care a evoluat prin acţiunea proceselor evoluţioniste în principal nondeclarative. Revoluţia emoţională cauzată de aplicarea simultană a strategiilor comportamentale sau interpretative disproporţionate furnizează imboldul pentru organizarea acelor strategii. O astfel de organizare ia naştere ca rezultat al „luptei pentru dominaţie“, intrapsihică sau interpersonală — în urma unei lupte cvasidarwiniene pentru supravieţuire.

De-a lungul secolelor, acţiunile eroilor ancestrali, imitaţi direct şi apoi reprezentaţi în mit, se transformă, simplifică, eficientizează şi accelerează şi sunt reduse cu şi mai mare precizie la formele lor „platonice“. De aceea, cultura este totalitatea însumată a comportamentelor supravieţuitoare, clasificate ierarhic şi determinate istoric, şi a reprezentărilor abstracte de ordinul al doilea şi al treilea, şi mai mult decât atât: este integrarea acestora, în cursul nesfârşitului conflict social şi intrapsihic, într-un unic tipar de comportament — un sistem unic de moralitate, care guvenează simultan conduita personală, interacţiunea interpersonală şi descrierea imagistică/semantică a acestora. Acest tipar este „idealul corporal“ al culturii, modul ei de a transforma prezentul insuportabil în viitorul dorit, forţa ei călăuzitoare, personalitatea ei centrală. Această personalitate, exprimată în comportament, este prima dată întrupată în rege sau împărat, la nivel social (unde formează baza pentru „suveranitate“). Reprezentată abstract — imitată, interpretată, ritualizată şi povestită — devine ceva şi mai profund psihologic. Acest „caracter cultural“ întrupat şi reprezentat este transmis pe parcursul generaţiilor, transmutat ca formă, dar nu ca esenţă — transmis prin instruire directă, prin imitaţie şi ca o consecinţă a abilităţii umane de a încorpora trăsături de personalitate temporar dematerializate în naraţiune.

„Conflictul integrativ“ al ideilor complexe, dând naştere „caracterului central al culturii“, apare ca un proces care se extinde pe secole întregi. Acest proces se reprezintă pe sine, în mitologie, ca „lupta zeilor în cer“, pe care Eliade a descris-o drept „conflict între generaţii divine“[351]. Eliade discută mitologia hitită/hurrită

şi canaană (circa 1740–1200 î.Hr.) şi relaţia ei cu miturile similare din Fenicia antică şi din alte părţi ale lumii. În teogonia hitită, relativa suveranitate a regilor era determinată de războiul dintre ei:

Episodul iniţial — „regalitatea în Cer“ — explică succesiunea primilor zei. La început, Alalu a fost rege şi Anu, cel mai important dintre zei, se prosterna în faţa lui şi îl slujea. Dar după nouă ani, Anu l-a atacat şi l-a invins. Atunci Alalu s-a refugiat în lumea subterană şi Kumarbi a devenit slujitorul noului suveran. După nouă ani, Kumarbi l-a atacat la rândul său pe Anu. Acesta a luat-o la fugă, zburând către cer, dar Kumarbi l-a urmărit, l-a prins de tălpi, i-a muşcat „rinichii“ şi l-a aruncat pe pământ. Pentru că râdea şi se bucura de isprava lui, Anu îl anunţă că l-a însămânţat. Kumarbi scuipă ce mai avea în gură, dar o parte din sămânţa lui Anu a pătruns în trupul lui şi a rămas însărcinat cu trei zei. Urmarea textului este grav mutilată, dar se presupune că „copiii“ lui Anu, având în primele rânduri pe Teşub, zeul furtunii, duc război cu Kumarbi şi-l detronează.[352]

Eliade continuă, inspirându-se din vechea Istorie a fenicienilor a lui Filon din Byblos:

Primul zeu suveran era Elyun (în greacă Hypsistos, „Cel mai înalt“), corespunzând în mitologia hurrită/hittită lui Alalu. Din legătura sa cu Bruth au venit pe lume Ouranos (corespunzând lui Anu) şi Ge (Gaia). La rândul lor, aceştia din urmă nasc patru fii, dintre care primul, El (sau Cronos), corespunde lui Kumarbi. Ca urmare a unei certe cu soţia sa, Ouranos încearcă să-şi distrugă progenitura, dar El îşi făureşte un ferăstrău (sau o lance?), îl alungă pe tatăl său şi rămane suveran, în cele din urmă, Baal (reprezentând a patra generaţie şi corespunzând lui Teşub şi lui Zeus) obţine suveranitatea; trăsătură de excepţie, el o obţine fără luptă.

Până la descoperirea literaturii ugaritice, se punea la îndoială autenticitatea acestei tradiţii transmise de Philon. Dar succesiunea generaţiilor divine este atestată în mitologia canaaneană. Faptul că Hesiod vorbeşte doar despre trei generaţii — reprezentate de Ouranos, Cronos şi Zeus — reconfirmă

autenticitatea versiunii Philon/„Sanchoniaton“, deoarece aceasta menţionează, înaintea lui Ouranos (= Anu), domnia lui Elyun (= Alalu). Probabil că versiunea feniciană a mitului suveranităţii divine derivă din sau a fost puternic influenţată de către mitul hurrit. Cât despre Hesiod, se poate presupune că a folosit aceeaşi tradiţie, cunoscută în Grecia, fie prin intermediul fenicienilor, fie direct de la hittiţi.

E important de subliniat caracterul „specializat“ şi totodată sincretist al acestui mit, şi nu numai în versiunea sa hurrită/hittită (în care se află de altfel numeroase elemente sumero-akkadiene). În mod asemănător, Enuma eliş prezintă: 1) o serie de generaţii divine, 2) bătălia „tinerilor“ împotriva „bătrânilor“ şi 3) victoria lui Marduk, care îşi asumă astfel suveranitatea. Dar în mitul mesopotamian lupta victorioasă se încheie cu o cosmogonie, mai exact cu crearea Universului, aşa cum îl vor cunoaşte oamenii. Acest mit se încadrează în seria cosmogoniilor care comportă o luptă între un Zeu şi Dragon, urmată de dezmembrarea duşmanului înfrânt, în Theogonia lui Hesiod, actul cosmogonic — i.e. separarea Cerului (Ouranos) de Pământ (Gaia) prin castrarea lui Ouranos — are loc la începutul dramei şi declanşează, în fond, lupta pentru suveranitate. Aceeaşi situaţie in mitul hurrit/hittit: cosmogonia, adică separarea Cerului de Pământ, a avut loc cu mult timp înainte, în epoca „zeilor vechi“.

Pe scurt, toate miturile care relatează conflicte între generaţii succesive de zei pentru obţinerea suveranităţii universale justifică, pe de o parte, poziţia exaltată a ultimului zeu învingător, şi, pe de alta, explică structura prezentă a lumii şi condiţia actuală a omenirii.[353], [354]

„Zeii“ sunt forţe transpersonale, „instinctuale“ şi modificate social, conţinând elemente universale ale experienţei umane. Organizarea acestor zei, ca o consecinţă a luptei, este o descriere abstractă şi poetică a modului în care tiparele comportamentale şi schemele interpretative emergente — poziţiile morale, ca să le numim astfel — luptă pentru dominaţie şi de aceea se organizează pe parcursul timpului.

Modul în care o anumită societate a ajuns să-şi organizeze ierarhiile comportamentale este implicit modului ei de atribuire a „obiectelor“ sau de percepere a valorii în acestea (respectiv, implicit modului ei de a restricţiona sensul manifestat de obiecte între anumite limite şi la o amplitudine acceptabilă).

Consecinţa brutal organizată a „luptei zeilor“ constituie tradiţia care structurează ierarhia intrapsihică a valorilor, reglează interacţiunea interpersonală şi menţine sub control emoţia individuală (întrucât consecinţele comportamentului individual şi social, atunci când sunt ghidate de tradiţie, rămân previzibile). Un anumit comportament, manifestat în absenţa unui alt lucru, nu produce neapărat acelaşi rezultat ca atunci când se desfăşoară în prezenţa altora. Doi copii şi o jucărie nu reprezintă unul şi acelaşi lucru cu situaţia în care avem un copil şi o jucărie (pentru că, într-un sens, jucăria nu este aceeaşi — din perspectivă fenomenologică). Tendinţele comportamentale ale individului suferă modificări constante în situaţia socială, pentru că realitatea societăţii în chestiune schimbă relevanţa motivaţională a tuturor obiectelor din situaţia respectivă. Doi copii cu o jucărie trebuie să ajungă la un acord, care presupune modificarea reciprocă a comportamentului, înainte ca jucăria să fie ceea ce este când este întâlnită de un singur copil — ceea ce înseamnă mai degrabă distracţie decât necaz.

Tendinţele comportamentale ale indivizilor sunt „croite“ după tiparele de acţiune stabilite iniţial ca urmare a comportamentului eroic. Jocul dintre tiparele de acţiune active în lumea socială duce totuşi la modificarea lor inevitabilă. Tiparele de comportament — cele motivate de agresivitate, de exemplu, sau iubire, sau frică — au o bază transpersonală, care este responsabilă, parţial, pentru personificarea lor ca zei (sau pentru existenţa lor ca zei, dintr-o perspectivă de interpretare mai liberală). Ciocnirea constantă a acestor zei este cea care permite coexistenţa lor, precum şi organizarea lor socială. Un număr de „zei“ ar putea opera simultan în domeniul unei jucării disputate, de exemplu (în teritoriul necunoscut cauzat de existenţa a ceva dezirabil, dar singular în mediul social). „Zeul războiului“ (să spunem Ares, de dragul argumentării) poate apărea „în interiorul“ unui copil sau al amândurora — caz în care va urma o bătaie. Câştigătorul, presupunând că există unul, este foarte posibil să devină un războinic în viitor, într-o situaţie socială caracterizată de ambiguitate. Învinsul poate avea alte gânduri [poate ajunge, de exemplu, să fie dominat de Pan(ică), atunci când se confruntă cu un conflict emergent în legătură cu o jucărie, în care este implicat un străin (poate ajunge să plângă şi să se retragă)]. Alternativ, în cazul optimist, unul sau ambii copii pot negocia un aranjament corect, astfel încât amândoi să fie satisfăcuţi şi niciunul rănit. „Negocierea unui aranjament corect“ presupune ca fiecare copil să-l trateze pe celălalt ca pe un „obiect de valoare“ — respectiv, ca pe unul care trebuie luat în considerare în cadrul deciziilor comportamentale. Această luare în considerare a altora reprezintă recunoaşterea valorii lor implicite — a „drepturilor lor umane fundamentale“ — ca membri ai comunităţii (echivalenţi mitologic). O atare recunoaştere, pusă în

scenă înainte de a fi recunoscută, oferă fundamentul organizării societăţilor pe o altă bază decât forţa. În ciuda lipsei de înţelegere explicită totuşi faptul negocierii este revelator pentru identificarea cu eroul (eternele „intenţii de pace“), căci eroul este pacificatorul divin, într-unul dintre numeroasele sale aspecte. Naşterea negocierii într-un moment de conflict este de aceea atât „incarnarea spontană a salvatorului“, cât şi sursa informaţiilor pentru apariţia poveştilor despre natura eroului (care sunt utile pentru referinţe viitoare).

În cazul copiilor angajaţi într-o dispută pentru jucării: un părinte care permite copilului mai puternic accesul la obiectul dorit face afirmaţia morală că lucrul — şi dorinţa agresivă pentru acel lucru, care poate fi foarte bine contopită cu lucrul în sine — este ceva de o valoare mai mare decât starea emoţională sau bunăstarea fizică a celuilalt, care trebuie învins. Alternativ, părintele poate cere copiilor să medieze între cererile lor concurente, fără să apeleze la principiul „forţa face dreptate“, şi să construiască pentru ei o ierarhie a comportamentului care guvernează valori în situaţia haotică definită de jucăria dorită de amândoi, însă unică. Suma acestor interacţiuni, realizate în teritoriul odată neexplorat, organizate ierarhic, este cea care ajunge să formeze cultura.

În cazul societăţii extinse: „sensul“ unui obiect — adică, semnificaţia acelui obiect pentru reglarea emoţională şi rezultatul comportamental — este determinat de consecinţele sociale ale comportamentelor realizate şi de concluziile trase în prezenţa sa. Aceste forţe motivaţionale interne concurează pentru întâietate sub influenţa controlului social. Valenţa avansurilor erotice făcute de o anumită femeie, de exemplu — respectiv, cazul în care comportamentul ei invocă „zeiţa iubirii“ sau „zeul fricii“ —, va depinde de poziţia ei curentă într-o ierarhie socială dată. Dacă este celibatară şi acţionează în context, poate fi considerată dezirabilă; dacă este femeia beţivă a unui bărbat masiv şi periculos, dimpotrivă, ar putea fi plasată în categoria „ceva de care este cel mai bine să fugi cât poţi de repede“.

Atunci când explorarea culminează cu pedeapsa, pentru a lua un alt exemplu, tendinţa exploratorie potrivită situaţiei respective va ajunge sub controlul inhibitor al fricii. Când această subordonare se întâmplă ca urmare a investigării unui obiect natural, interpretarea va fi aceea că s-a învăţat ceva despre natura lumii (cel puţin despre acea parte a ei care este periculoasă). Procesul este extins în mod complex în sfera socială. Un tipar motivat de acţiune (chiar starea motivată în sine) poate ajunge sub controlul inhibitor al fricii, pentru că exprimarea sa comportamentală din cadrul comunităţii sociale duce la respingere

socială (sau altă pedeapsă mediată interpersonal). Astfel, se poate spune că structura stării motivaţionale interne reflectă consecinţele comportamentului realizat în lumea naturală şi cea socială ori, mai aplicat, că există o relaţie izomorfă între starea reprezentării interne a stărilor motivaţionale şi lumea socială, externă. Din acest motiv, organizarea politică a unui stat şi o stare psihologică pot fi considerate, într-un anumit sens, identice (şi motivul pentru care indivizii ajung să se identifice atât de uşor cu grupurile lor sociale).[355]

Sensul determinat cultural al unui obiect — înţeles, iniţial, ca un aspect al obiectului — este, de fapt, în mare parte informaţie implicită despre natura ierarhiei dominaţiei curente, care a fost parţial transformată într-o ipoteză abstractă despre valoarea relativă a lucrurilor (inclusiv sinele şi ceilalţi). Cine posedă ce, de exemplu, determină ce semnifică lucrurile, iar cine posedă ce depinde de ierarhia dominaţiei. Ce semnifică un obiect este determinat de valoarea care i se acordă, manifestată în termeni ai sistemului (determinat social) de promisiuni, recompense, ameninţări şi pedepse, asociat cu expunerea la, contactul cu, uzul şi abuzul de acel obiect. Valoarea este, în schimb, determinată de semnificaţia afectivă a obiectului (relevanţa lui sau lipsa acesteia, în atingerea unui scop particular), în combinaţie cu raritatea sau prevalenţa sa, precum şi puterea (sau lipsa puterii) celor care îi judecă natura. În sprijinul acestei observaţii, psihoterapeutul existenţial Ludwig Binswanger afirmă următoarele:

Toate „metamorfozele egoismului în instincte sociale“ şi, astfel, toate metamorfozele răului în impulsuri şi dispoziţii bune apar, conform lui Freud, din compulsie. „La origini şi apoi pe parcursul istoriei umane [astfel de transformări au apărut] doar din compulsie externă, dar ele [au apărut] prin aducerea în lume a dispoziţiilor ereditare pentru aceste transformări şi, de asemenea, prin perpetuarea şi întărirea lor în timpul vieţii individului însuşi“. Într-adevăr, toată această dezvoltare împrumută direcţia în care este introiectată compulsia externă şi care, în cazul Supraeului uman, este complet absorbită. Această transformare apare, aşa cum ştim, „prin amestecul componentelor erotice“: „învăţăm să valorizăm faptul de a fi iubiţi ca pe un avantaj datorită căruia putem fi mulţumiţi fără alte avantaje“. Cultura este astfel „obţinută prin renunţarea la gratificările pulsionale şi continuată de fiecare nouă dezvoltare care serveşte scopurilor renunţării“.

În toate acestea, noi ne aflăm în faţa unui specimen pur de homo natura: instinct

trupesc, obţinerea plăcerii (sacrificarea unui câştig mai mic pentru unul mai mare), inhibarea cauzată de compulsia sau presiunile venite din societate (prototipul fiind familia), o istorie de dezvoltare în sensul transformării ontogenetice şi filogenetice a compulsiilor exterioare în compulsii interioare, precum şi moştenirea acestor transformări.[356]

Dacă o anumită strategie comportamentală (planificată sau exploratorie) produce un rezultat pozitiv sau negativ într-o anumită situaţie depinde, la animalele sociale, de natura mediului social în care se manifestă. Orice „obiect“ dat, capabil de a provoca un comportament, este cu necesitate parte dintr-un context social, printre animale sociale; acel context social joacă un rol important în determinarea valorii obiectului. Determinarea socială a valorii este cea care face ca un obiect să fie neutru, periculos, promiţător sau satisfăcător — în mare parte, independent de proprietăţile „obiective“ ale lucrului în chestiune. Semnificaţia afectivă determinată social a obiectului este experimentată „în mod natural“ ca un aspect al obiectului — respectiv, charisma care radiază dintr-o chitară a lui Elvis Presley este „parte“ din chitară. Aceasta înseamnă că sensul obiectelor într-un context social este, de fapt, informaţie despre structura acelui context social [ca „parte“ a obiectului („magia“ lui), din perspectivă mitologică sau narativă].

Identificarea sensului obiectelor din mediul social, în funcţie de context, ceea ce înseamnă determinarea tiparelor comportamentale a căror manifestare este potrivită în situaţia respectivă, înseamnă întâlnirea cu structura culturală menită să aducă predictibilitate fluxului prezent al evenimentelor. Participarea la procese şi reprezentări conţinând acea structură (adică, adoptarea identităţii sociale) înseamnă o capacitate sporită de a prevedea comportamentul propriu şi al altuia, şi, de aceea, capacitatea de a regla emoţia prin tangajul vieţii. O mare potenţială impredictibilitate rămâne „limitată“ de identitatea împărtăşită care constituie cultura. Această identitate socială, care este o poveste despre modul în care sunt lucrurile şi cum ar trebui să fie — „lucrurile“ incluzând persoana proprie şi pe celălalt —, oferă cadrul care limitează semnificaţia motivaţională a priori, altfel insuportabilă, a obiectului experienţei, în esenţă imposibil de cunoscut. Necunoscutul înconjoară individul, aşa cum oceanul înconjoară o insulă, şi produce afect, impune comportament, ori de câte ori îşi arată faţa teribilă, dar promiţătoare. Cultura este construită în ciuda (în cooperare cu, prin respectarea) acestei forţe omniprezente şi serveşte ca barieră şi emoţie liniştitoare, oferind protecţie împotriva expunerii în faţa insuportabilă a lui

Dumnezeu.

Aspectul conservator al societăţii este cel care asigură faptul că trecutul, aşa cum este în prezent reincarnat şi reamintit, continuă să servească drept sursă supremă de virtute morală şi protecţie emoţională. Acest trecut reamintit este tatăl mitic, evocat şi mai abstract în unica „persoană“ a Treimii creştine. Puterea trecutului este conferită prin intermediul recunoaşterii în cadrul ritualului venerării strămoşilor, de exemplu, motivată de dorinţa de a păstra „comunicarea“ cu cel decedat (pentru a reţine înţelepciunea, puterea protectoare şi mâna călăuzitoare a celui dispărut). O asemenea motivaţie a avut suficientă forţă pentru a da imboldul construirii megaliţilor — masivele „testamente ale trecutului“ din piatră — într-o zonă geografică extinsă din Europa de Nord şi Vest, prin Orientul Mijlociu, spre Tibet şi Corea, din anul 4000 î.Hr. şi până în prezent.[357] Megaliţii, asemenea necropolelor sau cimitirelor moderne, sunt locuri închinate celor morţi, monumente menite să susţină memoria şi continuitatea culturii. Eliade afirmă:

Megaliţii sunt în relaţie cu anumite idei privind existenţa de după moarte. În majoritatea lor, ei sunt ridicaţi în cursul ceremoniilor destinate să apere sufletul în călătoria lui în lumea de dincolo; dar ei asigură, de asemenea, o postexistenţă eternă celor care îi ridică în timpul vieţii lor sau acelora cărora li se ridică monumentele după moarte. În plus, megaliţii constituie legătura prin excelenţă dintre vii şi morţi; ei sunt consideraţi ca perpetuând virtuţile magice ale persoanelor care i-au construit sau pentru care au fost construiţi, asigurându-se astfel fertilitatea oamenilor, a vitelor sau a recoltelor.[358]

De asemenea:

Graţie construcţiilor megalitice, morţii se bucură de o putere excepţională; totuşi, deoarece comunicarea cu strămoşii este asigurată prin ritual, această putere poate fi împărtăşită şi de cei vii. Există, desigur, şi alte forme de cult al strămoşilor. Ceea ce caracterizează religiile megalitice este faptul că ideile de perenitate şi de continuitate între viaţă şi moarte sunt sesizate prin exaltarea strămoşilor, identificaţi sau asociaţi cu pietrele.[359]

Ceea ce este azvârlit în piatră, ca să spunem aşa, este amintit, şi ceea ce este amintit (în absenţa mijloacelor scrise, permanente, de comunicare) este valoarea culturii, semnificaţia descoperirilor tuturor lucrurilor a căror existenţă a precedat timpul prezent. Trecutul, transformat metaforic în prezent sub forma pietrei, este eroul — strămoş ancestral —, este Osiris, fondatorul comunităţii. În comunităţile tradiţionale, imitaţia plină de admiraţie a acţiunilor acelui personaj primar, modificată de trecerea timpului şi prin reprezentarea abstractizată, îşi păstrează totuşi forţa primară şi potentă (chiar şi în culturile revoluţionare, cum este a noastră). Acţiunea omului preexperimental constă în duplicarea ritualică şi observarea simultană a acţiunii-tabu limitată de tradiţie. Când un astfel de om se străduieşte să producă un scop particular, el urmează un tipar exemplar. Acest tipar a fost stabilit de strămoşii săi ancestrali într-un timp care subsumează toate timpurile şi într-un spaţiu „divin“ (de fapt, comunitar-intrapsihic). Tradiţia lui, până la urmă, nu este doar forţa trecutului — este acea forţă aşa cum există ea şi cum este reprezentată în prezent. Ceea ce este amintit îşi asumă reprezentarea ca un tipar — ca acel tipar al caracteristicii comportamentului „fiinţelor supranaturale“ creatoare de cultură, care au trăit înainte de amintirea vie. Acest tipar este comportament tradiţional, aşa cum a fost stabilit şi organizat de cei capabili de a origina adaptarea, sau, s-ar putea spune, stabilit şi organizat de spiritul uman nemuritor şi central, care învinge constant frica de moarte şi creează condiţiile care promovează viaţa:

Dar, în timp ce omul modern vede în istoria care l-a precedat o lucrare absolut omenească şi, mai cu seamă, crede că are puterea să o continue şi să o perfecţioneze la infinit, pentru omul societăţilor tradiţionale tot ceea ce este semnificativ — deci creator şi puternic — s-a petrecut la începuturi, în Timpul miturilor.

Într-un anume sens, s-ar putea spune că pentru omul societăţilor arhaice istoria este „închisă“, că s-a epuizat în cele câteva evenimente grandioase ale începutului. Revelând polinezienilor, în illo tempore, modalităţile de a pescui în apă adâncă, Eroul mitic a epuizat dintr-odată toate formele posibile ale acestei activităţi; de atunci, de câte ori merg la pescuit, polinezienii repetă gestul exemplar al Eroului mitic, adică repetă un model transuman.

Dar, considerată corespunzător, această istorie conservată în mituri nu este închisă decât în aparenţă. Dacă omul societăţilor primitive s-ar fi mulţumit să imite ad infinitum cele câteva gesturi exemplare revelate de mituri, nu s-ar putea explica nenumăratele inovaţii pe care le-a acceptat de-a lungul Timpului. Nu există societate primitivă absolut închisă. Nu se cunoaşte niciuna care să nu fi împrumutat elemente culturale străine, care, ca urmare a împrumuturilor, să nu-şi fi modificat, cel puţin sub unele aspecte, obiceiurile, pe scurt, niciuna care să nu fi avut o istorie. Dar, spre deosebire de societatea modernă, societăţile primitive au acceptat toate inovaţiile ca pe tot atâtea „revelaţii“ de origine supraomenească. Obiectele sau armele care erau împrumutate, tiparele comportamentale şi obiceiurile care erau imitate, miturile sau credinţele care erau asimilate erau considerate a fi încărcate cu o putere magico-religioasă; într-adevăr, din acest motiv fuseseră ele observate şi, cu efort, însuşite. Mai mult, aceste elemente erau adoptate pentru că se credea că Strămoşii primiseră primele revelaţii culturale de la Fiinţele Supranaturale. Şi, cum societăţile tradiţionale nu au o memorie istorică în sensul strict al cuvântului, au fost suficiente câteva generaţii, câteodată chiar mai puţin, pentru ca o revelaţie recentă să fie învestită cu tot prestigiul revelaţiilor primordiale.

În ultimă instanţă, putem spune că, deşi sunt „deschise“ istoriei, societăţile tradiţionale tind să proiecteze fiecare nouă achiziţie în Timpul primordial, să includă toate evenimentele în acelaşi orizont atemporal al începuturilor mitice.[360]

Structura socială care ia naştere, de-a lungul timpului, ca o consecinţă a „bătăliei zeilor“, trebuie să fie cu cea mai mare exactitate comparată cu o personalitate (cu personalitatea adoptată de toţi cei care împart aceeaşi cultură). Este, de fapt, personalitatea „eroilor morţi ai trecutului“ („eroul aşa cum a fost anterior realizat“) şi este cel mai frecvent simbolizată de figura Marelui Tată, simultan personificare a ordinii şi tiraniei. Cultura limitează natura. Marele Tată arhetipal îşi protejează copiii de haos: ţine în frâu apa precosmogonică din care totul a luat naştere şi în care totul se va întoarce; şi serveşte drept părinte al eroului. Capacitatea protectoare a tradiţiei binevoitoare, întrupată sub forma ordinii politice, constituie o temă mitologică/narativă. Aceasta poate fi ilustrată, pentru scopurile noastre, prin luarea în considerare şi analizarea unui basm polonez: Croitorul cel vesel care a devenit rege.[361] Niteşka, eroul poveştii, este un simplu croitor. Plin de curaj, el ajută un ţigan rănit — cu alte cuvinte, acţionează cu umanitate faţă de un străin, un „emisar al haosului“ personificat. În schimb,

ţiganul îi oferă informaţii „salvatoare“ — îi spune că, dacă va merge spre apus, va deveni rege. El capătă o sperietoare de ciori — „Contele“ — drept însoţitor şi trec împreună prin mai multe aventuri. În final, cei doi călători ajung în oraşul Pacanow şi observă, cu mare uimire, obiceiurile de acolo:

„În jurul oraşului, vremea era însorită şi plăcută; însă deasupra oraşului turna cu găleata.

— Nu vreau să merg în oraş, zise Sperietoarea, pentru că mi se udă pălăria.

— Nici măcar eu nu vreau să devin regele unui regat atât de ud, zise Croitorul.

Locuitorii oraşului se apropiară, ca să-i spioneze, conduşi de primarul călare pe o capră potcovită.

— Stimaţi domni, spuseră ei, poate ne puteţi ajuta.

— Dar ce-aţi păţit? întrebă Niteşka.

— Ne ameninţă potopul şi distrugerea. Regele nostru a murit acum o săptămână şi, de atunci, o ploaie îngrozitoare s-a abătut asupra minunatului nostru oraş. Nu mai putem nici măcar să facem focul în sobă, atât de multă apă se scurge în jos pe hornuri! O să pierim cu toţii, domnilor!

— Ar fi păcat! spuse Niteşka foarte înţelept.

— Oh, mare păcat! Şi cel mai rău ne pare de fiica regelui, căci varsă atâtea lacrimi, încât apele cresc şi mai mari.

— Asta e şi mai păcat! spuse Niteşka, şi mai înţelept.

— Ajutaţi-ne, ajutaţi-ne! continuă primarul. Ştiţi ce recompensă i-a promis prinţesa aceluia care va opri ploaia? A promis că-l va lua de bărbat şi-l va face rege.

Scenariul de bază este întocmit. Croitorul — care cârpeşte, înnoadă şi

îmbracă — este eroul. Deşi simplu (sărăcăcios ca înfăţişare, umil, dispus să-şi asume riscuri, săritor şi bun), are capacitatea de a deveni rege. Călătoreşte într-un oraş ameninţat de potop (de haos, sub forma „întoarcerii apelor primordiale“). Acest potop a început imediat după moartea regelui. Fiica regelui — binevoitoare (tânără, frumoasă, bună), opusul forţelor femininului negativ (ploaia de neoprit) — pare dornică să-şi unească destinul cu oricine va salva regatul. Ea reprezintă potenţialul încorporat în haosul înfruntat în mod voluntar (cu toate acestea, este asimilată partenerului primordial, Marea Mamă, prin lacrimile ei „ca ploaia“).

Niteşka înţelege că el trebuie să aducă înapoi „vremea bună“. Cântăreşte situaţia vreme de trei zile întregi. La sfârşit, are o revelaţie:

— Ştiu de unde vine ploaia!

— De unde?

— Din cer [adică, din „Rai“].

— Ei! mormăi Sperietoarea. Asta ştiu şi eu. Sigur nu cade de jos în sus, ci invers.

— Da, spuse Niteşka, dar de ce cade doar deasupra oraşului, nu şi împrejur?

— Pentru că împrejur este vreme frumoasă.

— Eşti prost, domnule conte! spuse Croitorul. Dar, spune-mi, de când plouă?

— Se zice că de când a murit regele.

— Vezi? Acum ştiu totul! Regele era atât de mare şi de puternic, încât, atunci când a murit şi s-a dus în Rai, a făcut o gaură mare în cer.

— Oh, da, e adevărat!

Moartea regelui — care este modelul ritualic al emulaţiei, figura care aduce

ordine sau predictibilitate interacţiunilor interpersonale ale supuşilor săi — înseamnă potenţiala destrămare a siguranţei şi protecţiei. Moartea regelui („întoarcerea sa în rai“ sau în regatul morţilor) este echivalentă cu spargerea unui zid protector. Necunoscutul, de care erau apăraţi supuşii săi, curge prin zidul spart. Regatul riscă să fie inundat:

— Prin gaura asta, ploaia a curs şi va tot curge până la sfârşitul lumii [s.n.], dacă nu va fi cusută!

Contele-sperietoare se uită la el uluit.

— N-am văzut în viaţa mea un croitor aşa de înţelept, spuse el.

Niteşka le ceru locuitorilor să adune „toate scările din oraş“, să „le lege una de alta“ şi să „le sprijine de cer“. Se urcă pe scară, ţinând în mână capătul unui fir de aţă lung de o sută de mile.

Contele-sperietoare rămase jos lângă scară şi răsucea mosorul pe care se afla aţa.

Când Niteşka ajunse în vârf de tot, el văzu o gaură imensă în cer, o gaură mare cât un oraş. O bucată sfâşiată de cer atârna ruptă, iar prin această gaură curgea toată apa.

Acest fragment narativ este deosebit de interesant, întrucât pare că apa vine cumva „din spatele“ cerului. Cerul este folosit în mitologie, în general, ca simbol „masculin“ (cel puţin cerul zilei) şi tinde să fie asimilat aceleiaşi categorii naturale ca şi „regele“. Pare că există o deteriorare a structurii generale a cerului „masculin“, produsă de moartea unui anumit rege, constituind spărtura prin care materialul precosmogonic (sub forma apei) poate să se scurgă. „Moartea regelui“ şi „spărtura din cer“ sunt echivalente ca semnificaţie morţii lui Apsu, din Enuma Eliş — moartea care a vestit reapariţia lui Tiamat. În acest basm, Niteşka „repară structura cerului“ (un act echivalent cu reconstituirea lui Osiris) în loc să înfrunte

direct „dragonul haosului“:

Aşa că s-a apucat de treabă şi a cusut timp de două zile. Degetele i-au amorţit şi a obosit foarte tare, dar nu s-a oprit. Când a terminat de cusut, a călcat cerul cu fierul şi apoi, epuizat, a coborât de pe scară.

Soarele a început din nou să strălucească peste Pacanow. Contele-sperietoare a înnebunit de fericire, aşa cum au făcut toţi locuitorii oraşului. Prinţesa şi-a şters ochii care îi rămăseseră aproape fără lacrimi şi s-a aruncat de gâtul lui Niteşka, sărutându-l cu patimă.

„Uniunea creativă“ a eroului cu „aspectul binevoitor al necunoscutului“ se apropie vizibil.

Niteşka era foarte fericit. A privit în jur. Primarul şi consilierii îi aduseră un sceptru aurit şi o coroană minunată şi strigară:

— Trăiască regele Niteşka! Trăiască! Trăiască! Fie ca el să se căsătorească cu prinţesa şi să domnească fericiţi!

Şi aşa micul croitor a domnit fericit mult timp, iar ploaia nu a mai căzut niciodată în regatul său“.

Basmul constituie un exemplu specific al unui tip mai general de poveste: povestea „zeului care uneşte“[362]. Zeul care uneşte poate fi Marduk, acela care o prinde pe Tiamat într-o plasă dată de tatăl său. Anu — caz în care legarea este clar binevoitoare (ba chiar „generatoare a lumii“). Legarea mai poate fi conceptualizată şi ca prerogativa suveranului, care îşi leagă „duşmanii“ — adică, pe aceia care ameninţă stabilitatea regatului — cu corzi, frânghii şi restricţii legale. Legarea aduce ordine, pe scurt, dar prea multă ordine poate fi periculoasă. Ultimul rând din basmul Croitorului cel vesel ne informează că ploaia n-a mai căzut niciodată în noul regat. Chiar dacă acesta ar putea suna ca

un sfârşit fericit pentru cei care fuseseră recent inundaţi, nu este o binecuvântare dacă provoacă secetă. Putem oferi şi alt exemplu din literatură, pentru a ilustra această idee.

În celebrul roman pentru copii O buclă în timp, un băieţel cu puteri magice devine locuit de un puternic spirit patriarhal extraterestru, în timp ce încearcă să-şi salveze tatăl de „forţele întunecate“ care ameninţă universul. Posedat fiind, băieţelul, Charles Wallace, îi spune surorii lui:

Trebuie să te opreşti din luptă şi să te relaxezi. Relaxează-te şi fii fericită. Oh, Meg, dacă ai reuşi pur şi simplu să te relaxezi, ai înţelege că toate problemele tale s-au sfârşit. Nu îţi dai seama în ce loc frumos am ajuns. Vezi tu, pe această planetă totul este într-o ordine perfectă, pentru că toţi au învăţat să se relaxeze, să renunţe, să se supună. Tot ce ai de făcut este să priveşti tăcut şi constant în ochii unui prieten bun, iată, pentru că el este prietenul nostru, dragă surioară, iar el te va primi şi pe tine aşa cum m-a primit pe mine.[363]

Toţi cei care locuiesc în statul condus de „prietenul bun“ se poartă într-o manieră programatică şi identică. Toţi cei care diferă sunt „ajustaţi“ în mod dureros sau eliminaţi. Nu este loc pentru niciun fel de tulburare:

Vocea ciudată, monotonă a lui Charles Wallace scrâşnea în urechile ei: „Meg, ar trebui să ai mai multă minte. De ce crezi că avem războaie acasă? De ce crezi că oamenii devin derutaţi şi nefericiţi? Pentru că toţi îşi trăiesc vieţile lor proprii, separate, individuale. Am încercat să-ţi explic în cel mai simplu fel posibil că [în acest stat] indivizii s-au descotorosit de [aici e-aici]… O SINGURĂ minte. UNA. Şi ăsta e motivul pentru care toţi sunt aşa de fericiţi şi eficienţi…“

„Nimeni nu suferă aici“, a recitat Charles. „Nimeni nu e vreodată nefericit.“[364]

Constrângerea (necesară) a semnificaţiei, tipică unei anumite culturi, este o consecinţă a uniformităţii comportamentului, impusă de o anumită cultură

tuturor obiectelor şi situaţiilor. Împingerea spre uniformitate este o caracteristică primară a statului „patriarhal“ (întrucât oricine acţionează în aceeaşi manieră specifică situaţiei a fost făcut în mod confortabil „predictibil“). Statul devine din ce în ce mai tiranic totuşi pe măsură ce creşte presiunea spre uniformitate. Pe măsură ce orientarea spre similitudine devine extremă, toţi devin „aceeaşi“ persoană — adică, imitarea trecutului devine totală. Întreaga variabilitate comportamentală şi conceptuală este, de aceea, forţată de corpul politic. Apoi statul devine cu adevărat static: paralizat sau înăbuşit, transformat în stană de piatră, în limbaj mitologic. Lipsa de variabilitate a acţiunii şi ideaţiei face ca societatea şi indivizii care o compun să fie din ce în ce mai vulnerabili la transformarea abruptă „a mediului“ (adică, la un aflux involuntar de schimbări „haotice“). Este posibil să provoace un colaps social complet, prin rezistenţa constantă la schimbarea progresivă. În acest mod, zeii devin nemulţumiţi de creaţia lor, omul — şi prostia lui încăpăţânată —, şi distrug lumea. Necesitatea schimburilor de informaţii dintre „cunoscut“ şi „necunoscut“ înseamnă că statul riscă propria moarte, solicitând un exces de uniformitate. Acestui risc i se conferă de obicei reprezentare narativă în chip de „senectutea şi fragilitatea bătrânului rege“ sau „boala mortală a regelui, provocată de lipsa de «apă»“ (care este „haosul precosmogonic“, sub aspectul său pozitiv). Astfel de „idei“ sunt bine ilustrate în basmul fraţilor Grimm, Apa vieţii.[365]

Era odată un rege care căzuse bolnav la pat şi-i era aşa de rău, că nimeni nu credea că avea să-şi mai revină. Cei trei copii ai lui erau foarte necăjiţi din cauza bolii tatălui lor şi se duceau ades în grădina palatului, unde plângeau.

Într-una din zile întâlniră acolo un bătrân care-i întrebă de ce jelesc aşa. Îi spuseră că tatăl lor suferă aşa de tare, că şi-ar dori mai curând să moară şi că ei nu-l pot ajuta să se însănătoşească.

Atunci bătrânul le zise:

— Ştiu un leac numit apa vieţii; cine bea din ea îşi recapătă sănătatea, da’-i tare greu de găsit.

Cei doi fii mai mari se hotărăsc să caute apa vieţii, unul după altul, după ce capătă permisiunea reticentă a tatălui lor. Cei doi întâlnesc un pitic, la începutul

călătoriei lor, căruia îi vorbesc grosolan. Piticul îi blestemă, iar ei sfârşesc blocaţi într-un defileu de munte.

„Fiul cel mic“ porneşte şi el la drum. El este modest şi are „atitudinea potrivită“ faţă de ceea ce nu înţelege. Din acest motiv, în clipa în care întâlneşte piticul — care joacă acelaşi rol ca şi ţiganul din Croitorul cel vesel — primeşte o informaţie valoroasă:

— Pentru că te-ai purtat cuviincios, nu trufaş ca fraţii tăi lacomi şi mincinoşi, am să-ţi spun eu cum poţi găsi apa vieţii. Ea izvorăşte într-o fântână din curtea unui palat vrăjit. Acolo tu nu vei putea pătrunde decât dacă am să-ţi dau o vergea de fier şi două pâini. Să baţi de trei ori cu vergeaua la poarta palatului şi ea va sări în lături; înăuntru sunt doi lei care stau de pază şi vor sări la tine. Tu să le arunci însă pâinile şi se vor linişti. Apoi să te grăbeşti să iei apa vieţii până nu bate ora douăsprezece, altfel poarta se va închide, iar tu vei rămâne înăuntru.[366]

Povestea subliniază un aspect: dacă nu ştii încotro te duci, este contraproductiv să presupui că ştii cum să ajungi acolo. Acest aspect este un exemplu specific al unei morale mai generale: indivizii aroganţi („îngâmfaţi“) presupun că ei ştiu cine şi ce este important. Aceasta îi face prea dispreţuitori, ca să mai fie atenţi atunci când dau de necaz — prea aroganţi, în special, să se îngrijească de acele lucruri sau de acei oameni pe care de obicei îi dispreţuiesc. „Uscarea mediului“ sau „senectutea regelui“ este o consecinţă a unei ierarhii a valorilor prea rigide, prea arogante. („Ce sau cine poate fi ignorat în mod rezonabil“ face parte din această ierarhie, în aceeaşi măsură ca „cine sau ce trebuie îngrijit“.) Atunci când apar necazurile, ierarhia tradiţională a valorilor trebuie revizuită. Aceasta înseamnă că cel odinioară umil şi dispreţuit poate dintr-odată să deţină secretul vieţii veşnice[367] şi că cei care refuză să-şi admită greşeala, cum sunt „fraţii mai mari“, vor avea inevitabil probleme. Povestea continuă:

Prinţul mulţumi pentru vergeaua de fier, pentru pâine şi pentru sfaturi şi plecă la drum. Şi totul se petrecu întocmai cum îi spusese piticul: poarta palatului se dădu în lături la a treia lovitură de vergea, leii îşi potoliră foamea şi se îmblânziră, el intră în curtea palatului, apoi în sala cea mare. Acolo văzu o mulţime de prinţi

vrăjiţi care stăteau nemişcaţi precum stanele de piatră; el le luă inelele de pe mâini şi mai luă o sabie şi o pâine.

Prinţul fermecat poate fi privit ca un echivalent, într-un sens important, al lui Osiris, „eroul ancestral“ al cărui potenţial zace nefolosit în lumea de dincolo, după ce a fost tăiat în bucăţi de Seth. Prinţii fermecaţi sunt forţe ancestrale cu puteri magice (ca şi „regii morţi“ din visul cu cimitirul, discutat mai devreme). Călătoria tânărului prinţ la „castelul fermecat“ este echivalentă cu o coborâre periculoasă în regatul morţilor. „Întâlnirea sa cu strămoşii morţi“ îi permite să acceseze o parte din puterea lor (sub forma uneltelor acestora şi a altor lucruri care le aparţinuseră). Tânărul prinţ întâlneşte şi „aspectul binevoitor al necunoscutului“ în lumea subpământeană, aşa cum poate fi de aşteptat, în personificarea ei tipică:

În altă cameră era o fecioară foarte frumoasă, care se bucură foarte tare când îl văzu, îl sărută şi-i zise că el a salvat-o, fapt pentru care i se cuvine regatul tatălui ei, iar dacă se va întorce la ea în ţară, se vor căsători şi vor face o nuntă mare. Tot ea îi arătă unde se afla fântâna cu apa vieţii; trebuia însă să se grăbească, să nu-l prindă miezul nopţii. Prinţul se duse însă într-o cameră unde era un pat curat şi se întinse ca să aţipească puţin, căci era mort de oboseală. Când se trezi, mai erau trei sferturi de oră până la douăsprezece. Sări speriat din pat, alergă la fântână şi luă apă într-o căniţă aflată pe marginea fântânii, apoi se grăbi să plece. Fericit că reuşise să ia apa vieţii, luă drumul către casă şi ajunse din nou la locul unde era piticul. Când văzu sabia şi pâinea, piticul se bucură şi zise:

— Valorează o avere! Cu sabia poţi bate o armată întreagă, iar cu pâinea, pe mulţi vei putea sătura.

Sabia şi pâinea sunt formele concrete împrumutate de „posibilitatea“ eliberată în timpul călătoriei eroice a prinţului în necunoscutul îngrozitor. Sabia este o unealtă care îşi poate găsi utilizarea în lupta cu forţele negative. Pâinea este magică, la fel cu pâinile şi peştii din povestea hranei miraculoase a lui Hristos:

În zilele acelea, fiind iarăşi mulţime multă şi neavând ce să mănânce, Iisus, chemând la Sine pe ucenici, le-a zis:

Milă Îmi este de mulţime, că sunt trei zile de când aşteaptă lângă Mine şi n-au ce să mănânce.

Şi de-i voi slobozi flămânzi la casa lor, se vor istovi pe drum, că unii dintre ei au venit de departe.

Şi ucenicii Lui I-au răspuns: De unde va putea cineva să-i sature pe aceştia cu pâine, aici în pustie…

El însă i-a întrebat: Câte pâini aveţi? Răspuns-au Lui: şapte.

Şi a poruncit mulţimii să şeadă jos pe pământ. Şi, luând cele şapte pâini, a mulţumit, a frânt şi a dat ucenicilor Săi, ca să le pună înainte. Şi ei le-au pus mulţimii înainte.

Şi aveau şi puţini peştişori. Şi binecuvântându-i, a zis să-i pună şi pe aceştia înaintea lor.

Şi au mâncat şi s-au săturat şi au luat şapte coşuri cu rămăşiţe de fărâmituri.

Şi ei erau ca la patru mii. Şi i-a slobozit.

Şi îndată intrând în corabie cu ucenicii Săi, a venit în părţile Dalmanutei.

Şi au ieşit fariseii şi se sfădeau cu El, cerând de la El semn din cer, ispitindu-L.

Şi Iisus, suspinând cu duhul Său, a zis: Pentru ce neamul acesta cere semn? Adevărat grăiesc vouă că nu se va da semn acestui neam.

Şi lăsându-i, a intrat iarăşi în corabie şi a trecut de cealaltă parte.

Dar ucenicii au uitat să ia pâine şi numai o pâine aveau cu ei în corabie.

Şi El le-a poruncit, zicând: Vedeţi, păziţi-vă de aluatul fariseilor şi de aluatul lui Irod.

Şi vorbeau între ei, zicând: Aceasta o zice, fiindcă n-avem pâine.

Şi Iisus, înţelegând, le-a zis: De ce gândiţi că n-aveţi pâine? Tot nu înţelegeţi, nici nu pricepeţi? Atât de învârtoşată este inima voastră?

Ochi aveţi şi nu vedeţi, urechi aveţi şi nu auziţi şi nu vă aduceţi aminte.

Când am frânt cele cinci pâini, la cei cinci mii de oameni, atunci câte coşuri pline de fărâmituri aţi luat? Zis-au Lui: Douăsprezece.

Şi când cu cele şapte pâini, la cei patru mii de oameni, câte coşuri pline de fărâmituri aţi luat? Iar ei au zis: Şapte.[368]

Eroul oferă „hrană care nu se termină niciodată“.

Înapoi la povestea noastră, piticul îi spune prinţului unde pot fi găsiţi fraţii săi — avertizându-l că aceştia au inimă rea şi trebuie lăsaţi să-şi îndure soarta pe care o merită. Tânărul prinţ îi caută, cu toate acestea, îi salvează şi le spune tot ce s-a întâmplat.

Apoi au plecat tustrei şi au ajuns într-o ţară unde era foamete şi război, iar regele acelei ţări credea deja că trebuie să se declare învins, aşa de mare era nenorocirea. Prinţul mezin se duse la el şi-i dădu pâinea cu care regele sătură întregul regat; apoi, cu sabia îi bătu şi-i alungă pe duşmani, aşa că regele acelei ţări rămase să trăiască mai departe în linişte.

Prinţul îşi luă pâinea şi sabia îndărăt şi plecă mai departe împreună cu fraţii lui. Ajunseră ei în alte două ţări în care stăpâneau foamea şi războiul şi de fiecare dată mezinul dădea pâinea fermecată din care mâncau toţi şi pâinea rămânea întreagă, iar cu sabia îi alunga pe duşmani. Aşa a salvat el trei regate.

Povestea face această digresiune pentru a aduce acasă ceea ce a fost salvat din „regatul fermecat, unde trăieşte prinţesa“. Comorile din acel regat au o capacitate puternică, protectoare, revitalizantă, indiferent unde sunt aplicate.

Fraţii continuă drumul spre casă, însă cei doi mai mari îl înşală pe cel mic pe

parcursul călătoriei, schimbând apa vieţii cu apă sărată de mare („fraţii cei mari aroganţi“ înlocuiesc „aspectul benefic al Marii Mame“ cu „echivalentul ei distructiv“). Când ajunge acasă, fiul cel mic îi dă fără să ştie tatălui său apa otrăvită, îmbolnăvindu-l şi mai tare. Fraţii cei mari îl vindecă apoi pe regele otrăvit cu apa adevărată, furată de ei, mascându-şi sufletele rele sub aparenţa bunăvoinţei şi aranjând ca fratele cel nefericit să fie alungat şi omorât. Vânătorul care primeşte această însărcinare nu poate să-l omoare, şi îl lasă pe tânărul prinţ să fugă. Apoi cursul evenimentelor se schimbă. Faptele generoase de vitejie ale tânărului prinţ sunt dezvăluite, iar bătrânul rege se căieşte:

După un timp, sosiră la curtea bătrânului rege trei care pline cu aur şi nestemate: erau darurile celor trei regi pe care mezinul îi salvase cu sabia şi pâinea lui.

Bătrânul căzu pe gânduri: „Să fi fost oare nevinovat băiatul?“ şi le spuse curtenilor că ar fi bucuros dacă fiul lui ar trăi, că-i pare rău că a dat poruncă să fie ucis.

— Dar trăieşte, zise vânătorul care ar fi trebuit să-l împuşte pe la spate. Eu n-am putut să-mi calc pe inimă şi să fac ceea ce mi-aţi poruncit. Apoi îi povesti cum se petrecuseră lucrurile.

Între timp, prinţesa se pregăteşte pentru întoarcerea prinţului. Ea:

dădu poruncă să se facă în faţa palatului un drum pavat în întregime cu aur şi le spuse slujitorilor că acela care va veni călare pe acest drum, acela este salvatorul ei şi pe el să-l lase să intre în palat, nu pe cei care o vor lua pe alături.

Cum tocmai trecuse anul de la întâmplările petrecute, fiul cel mare îşi aminti de fiica regelui şi se gândi că-i timpul să se grăbească să ajungă la ea, ca să moştenească regatul şi s-o ia de nevastă. Plecă, merse ce merse şi, când ajunse în dreptul palatului, îşi zise: „Ar fi mare păcat să galopezi pe aşa drum poleit cu aur“ şi începu să meargă pe o margine a lui. Slujitorul aflat de pază la poarta palatului îl văzu cum merge şi respectă porunca: îi spuse că nu-i el salvatorul adevărat şi-l alungă de acolo.

Nu mult după aceea veni al doilea prinţ. Şi lui i se păru că-i păcat să calce calul pe drumul de aur, aşa că o luă pe cealaltă margine şi ajunse la poarta palatului. Străjerul îi spuse şi lui că nu-i adevăratul salvator şi-i făcu vânt să plece cât mai repede.

Cei doi fraţi mai mari sunt prea orbiţi de luptele lor tradiţionale pentru putere, avere şi glorie, pentru a se concentra asupra lucrurilor cu adevărat importante. Din cauza „marelui lor respect“ pentru aurul care pavează drumul, ei ratează o mare oportunitate. Admiraţia lor nestăvilită pentru bunurile materiale le răpeşte posibilitatea de a stabili o relaţie cu sursa tuturor lucrurilor bune — sub forma prinţesei (care joacă un „rol“ similar cu cel al Înţelepciunii lui Solomon). Fiul cel mic nu face o asemenea greşeală:

Când tocmai se împlinea anul, cel de-al treilea fiu, stând ascuns în pădure, îşi aduse aminte de iubita lui şi hotărî să se ducă la palatul fermecat, aşa cum îi promisese. Porni la drum şi se gândea fericit ce minunat va fi când se vor întâlni. Aşa că, neluând în seamă pe unde calcă, lăsă calul să galopeze nestingherit pe calea poleită.

Străjerul îi deschise poarta şi prinţesa îl primi cu mare bucurie şi-i zise că el este salvatorul şi stăpânul palatului. Şi se porni nuntă mare şi petrecură zile şi nopţi în şir. Şi, după ce nunta se termină, fata îi povesti că tatăl lui trimisese după el, căci voia să-şi ceară iertare pentru nedreptatea ce i-o făcuse. Mezinul se duse acasă, povesti cum îl minţiseră fraţii lui, cum îl ameninţaseră cu moartea dacă vorbeşte despre cele întâmplate, drept care el tăcuse. Regele, înfuriat, îi chemă cu gând să-i pedepsească, dar ei fugiseră deja cu o corabie pe mare. Şi niciodată nu s-au mai întors acasă.

Bătrânul rege moare din lipsă de apă. El are doi fii mai mari care ar putea să-l salveze, dar aceştia sunt înguşti la minte, tradiţionalişti, materialişti, egoişti şi rigizi. Le lipseşte „spiritul“ potrivit pentru căutare. Fiul cel mic, un adevărat erou, acordă atenţie lucrurilor pe care „sensibilul“ le ignoră, face o călătorie în necunoscut şi aduce înapoi ceea ce este necesar. Călătoria eroului este cea care îl revitalizează pe rege. Osiris suferă în lumea subpământeană — indiferent de

măreţia sa de odinioară — fără Horus.

Apariţia poziţiei eroice, reprezentată mitic de om ca egal, ca divinitate, cu necunoscutul sau Natura, oferea condiţia preliminară pentru generarea adaptărilor comportamentale concrete la lumea experienţei. Apariţia eroismului a însemnat construirea culturii: cunoaşterea procedurală determinată istoric şi descrierea comunicabilă a acesteia. Construirea culturii înseamnă crearea Marelui şi Teribilului Tată mitic, tiran şi rege înţelept, ca intermediar între individul vulnerabil şi lumea naturală copleşitoare. Acest Tată este consecinţa acţiunii eroice voluntare — efectul integrat şi însumat temporal al comportamentului explorator creativ — ca şi părinte al celor care realizează acte eroice. Acest copil şi tată paradoxal al eroului este în primul rând „personalitate“ (procedură) şi doar în al doilea rând reprezentare abstractizată de ordinele întâi şi al doilea al acesteia (şi, cu siguranţă, nu este o descriere cumulativă a lumii „obiective“). Că este aşa se poate vedea chiar şi în prezent când membrii culturilor totalitare, cum ar fi Coreea de Nord modernă, se prăbuşesc în adevărată isterie ca urmare a morţii liderului lor, care este întruparea ordinii şi sensului determinat. Astfel de tendinţe nu sunt limitate la cele dominate de totalitarism. Frye afirmă:

Funcţia regelui este în primul rând să reprezinte, pentru supuşii săi, unitatea societăţii lor într-o formă individuală. Până şi regina Elisabeta II poate atrage mulţimi de oameni în momentul în care apare, nu pentru că ar fi ceva remarcabil în apariţia ei, ci pentru că ea pune în scenă metafora societăţii în chip de „corp“ unic. Alte societăţi au figuri diferite, dar pare a exista o elocvenţă simbolică specială, chiar un patos, referitor la monarhul de jure, a cărui poziţie a fost dobândită prin purul accident al naşterii şi care nu are putere executivă. În acelaşi timp, cele mai multe societăţi s-au descotorosit de figurile monarhice: liderii „charismatici“, dictatorii şi alţii asemenea sunt aproape invariabil siniştri şi regresivi; misticismul regalităţii, pe care piesele lui Shakespeare îl iau de bun, înseamnă foarte puţin pentru noi acum; iar teologii, vorbind despre „suveranitatea“ lui Dumnezeu, riscă să-şi alieneze cititorii prin încercarea de a asimila viaţa religioasă metaforelor unei forme barbare şi desuete de organizare socială. Este normal ca mediile de informare în masă să folosească metafora regală la nesfârşit, atunci când ne spun despre ce „face“ Franţa, Japonia sau Mexicul, ca şi când ar fi fiinţe individuale. Însă aceeaşi figură de stil era folosită şi în anii tinereţii mele, spre marea mea supărare, pentru a spori prestigiul

dictatorilor: „Hitler construieşte drumuri în toată Germania“, „Mussolini asanează mlaştinile în Italia“ şi altele la fel. Cei care foloseau acestă figură de stil erau deseori democraţi care pur şi simplu nu se puteau opri să nu folosească metafora regală. Este ca şi când suveranul ar putea fi ori cea mai atrăgătoare icoană, ori cel mai periculos idol.[369]

Marele Tată este un produs al istoriei — sau este istoria însăşi, în măsura în care este interpretat şi amintit spontan — exemplificat intrapsihic în cursul socializării şi integrat interacţiunilor sociale şi sensurilor specifice ale obiectelor, care construiesc o anumită cultură. Structura determinată social — această reţea inhibitorie, acest reprezentant intrapsihic al unităţii sociale — oferă semnificaţie determinată fenomenelor experienţiale. Această semnificaţie determinată înseamnă sens limitat — redus de la sensul general al necunoscutului, per se, la cel particular — şi fără relevanţa sau importul adăugate unui fundal neutru. Necunoscutul se manifestă intrinsec într-o manieră semnificativă: o manieră compusă din ameninţare şi promisiune. Sensul specific al obiectelor diferenţiate de necunoscut constă în limitările acelei semnificaţii generale (deseori, în limitările la zero — la irelevanţă). O astfel de limitare este totuşi pur condiţională şi rămâne intactă câtă vreme modelul determinat cultural al sensului însuşi îşi menţine utilitatea funcţională (inclusiv credibilitatea). „Îşi menţine utilitatea funcţională“ înseamnă, în măsura în care cultura postulează o descriere curentă rezonabilă, un scop final credibil şi un mod fezabil de transformare a celui dintâi în cel de-al doilea (fezabil pentru individ, precum şi pentru menţinerea şi expansiunea culturii înseşi).

Figura 41: Ordinea, Marele Tată, ca fiu al lui Uroboros[370] îl înfăţişează schematic pe Marele Tată ca odraslă masculină a haosului precosmogonic; drept întrupare a cunoscutului, predictibilului, familiarului; ca siguranţă şi tiranie simultan. Marele Tată este societatea patriarhală, tradiţia, pompa şi circumstanţa, complexul militar-industrial şi Supraeul: pretenţios, rigid, nedrept, periculos şi necesar. El este ambivalent exact în aceeaşi manieră ca şi Marea Mamă, „soţia“ sa. În chip de tată, el înseamnă protecţie pentru copiii prea imaturi şi vulnerabili, în înfruntarea necunoscutului. Într-un sens mai abstract, el este tiparul de comportament reprezentat de tată, care se „internalizează“ în timpul maturizării. Marele Tată ia infinita posibilitate a spiritului pe care o reprezintă copilul şi o transformă în ceva limitat, dar actual. El este atitudinea incarnată, conducând toate interacţiunile sociale.

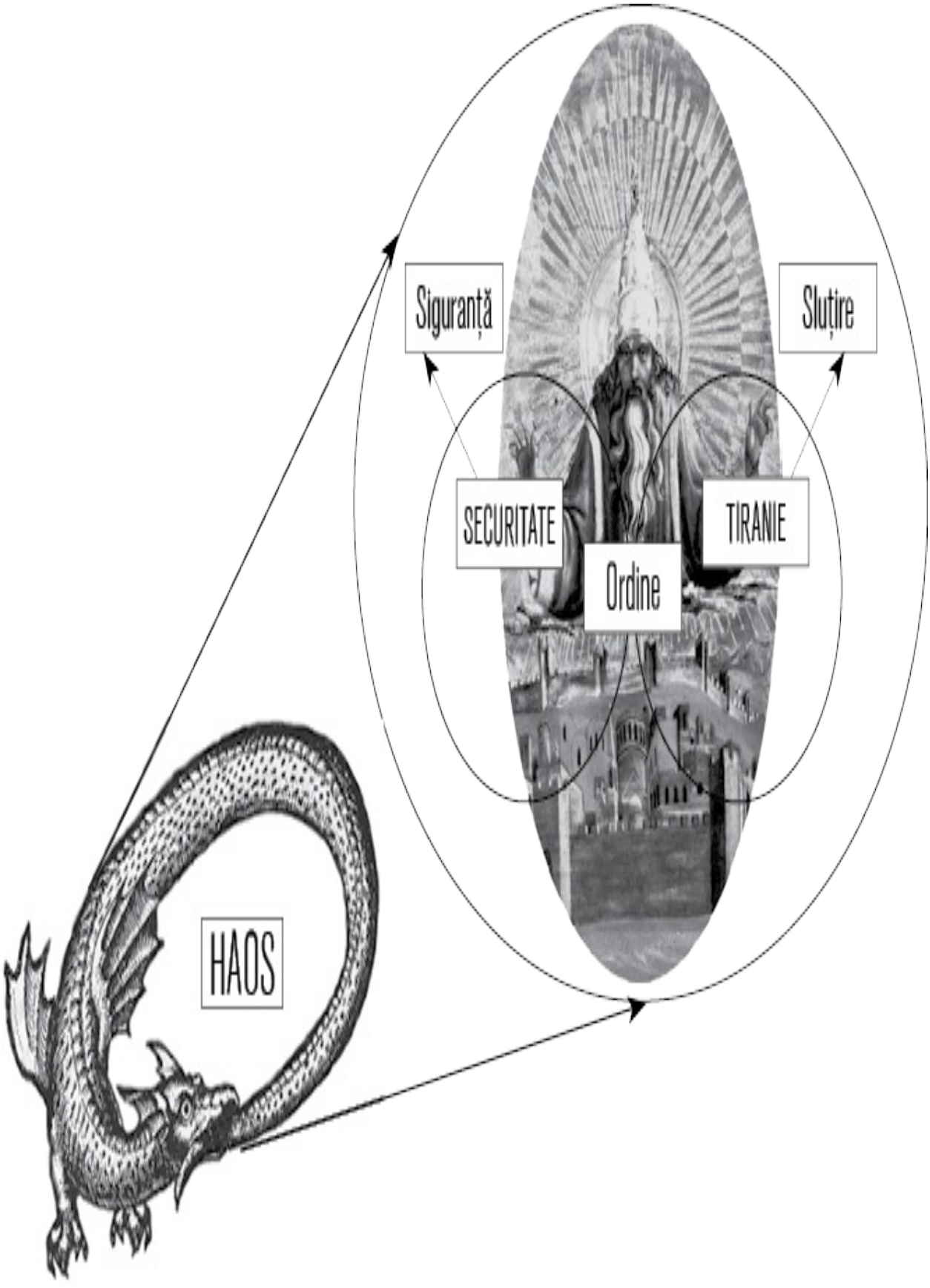

Siguranță
Slujire
SECURITATE
TIRANIE
Ordine
HAOS

Figura 41. Ordinea, Marele Tată, ca fiu al lui Uroboros

Figura 42: Teritoriul explorat ca tată ordonat, protector[371] îl prezintă pe Marele Tată ca rege înţelept, siguranţa. Acest rege menţine stabilitatea nu pentru că îi este frică de necunoscut, ci pentru că nimic nou nu poate fi construit fără o fundaţie puternică. El este rutina de adaptare, dezvoltată de eroii trecutului, a cărei adoptare de către cei din prezent permite controlul şi siguranţa. El este o casă cu uşi: o structură care oferă adăpost, dar nu sufocă; un maestru care învaţă şi disciplinează, dar nu îndoctrinează sau zdrobeşte. El reprezintă tradiţia care încurajează cooperarea dintre oamenii a căror cultură împărtăşită face şi mai posibilă încrederea. Marele Tată ca Rege Înţelept ţine un picior asupra Teribilei Mame; monştrii haosului sunt încuiaţi în turnul său sau alungaţi în regiunile de jos ale regatului. El este personalitatea eroilor morţi (respectiv, tiparele de acţiune şi ierarhiile de valori stabilite prin explorarea trecutului), organizată conform principiului „respectului valorii intrinseci a vieţii“. Aceasta îl face să fie regele care primeşte sfaturi de la supuşii săi — care este dispus să intre în schimburi creative cu cei pe care îi „domină“ legal — şi să beneficieze de aceste sfaturi de la cei „nedemni“.

Figura 42. Teritoriul explorat ca tată ordonat, protector

Cunoaşterea necesităţii unei astfel de interacţiuni între puternic şi slab a apărut în conştiinţa occidentală explicită mai ales prin acţiunile vechilor profeţi evrei. Huston Smith, filosof al religiilor, oferă două exemple din Biblie, pentru a ilustra acest punct de vedere:

Primul exemplu este ilustrat de povestea lui Nabot care, întrucât a refuzat să-i predea regelui Ahab via familiei, a fost închis sub false acuzaţii de blasfemie şi subversiune, apoi transformat în piatră; cum blasfemia era un păcat capital, toate proprietăţile sale au revenit tronului. Când vestea despre această fărădelege a ajuns la Ilie, Dumnezeu i-a spus:

„Scoală şi ieşi în întâmpinarea lui Ahab, regele lui Israel, care este în Samaria, că iată acum e la via lui Nabot, unde s-a dus ca să o ia în stăpânire,

Şi spune-i: Aşa grăieşte Domnul: Ai ucis şi vrei încă să intri în moştenire? Şi să-i mai spui: Aşa zice Domnul: În locul unde au lins câinii sângele lui Nabot, acolo vor linge câinii şi sângele tău!“ (Cartea a treia a Regilor, 21:18, 19)

Povestea are o semnificaţie revoluţionară pentru istoria umanităţii, întrucât expune modul în care cineva lipsit de o poziţie oficială a luat partea unui om nedreptăţit şi a denunţat un rege în faţa lui însuşi, reclamându-i lipsa de injustiţie. Vom căuta în van paralele la această situaţie, în analele istoriei. Ilie nu a fost preot. El nu avea autoritatea formală pentru a face teribila judecată. Tiparul normal al zilei ar fi impus ca el să fie imediat doborât de paznici. Dar faptul că el „vorbea în numele“ unei autorităţi, nu în nume propriu, era atât de transparent, încât regele a acceptat hotărârea lui Ilie ca fiind cea dreaptă.

Aceeaşi secvenţă izbitoare s-a repetat în incidentul dintre David şi Batşeba. De pe acoperişul casei sale, David o vede pe Batşeba îmbăindu-se şi o doreşte. Totuşi, exista un obstacol: ea era măritată. Pentru regii acelor timpuri, acesta era un lucru minor: David s-a descotorosit pur şi simplu de soţul ei. Uria a fost

chemat la război, cu instrucţiuni să fie plasat în miezul luptelor şi să sprijine retragerea, astfel încât să poată fi omorât. Totul mergea conform planului: într-adevăr, procedura părea una de rutină, până când Natan, profetul, a prins de veste. Simţind imediat că „ceea ce făcuse David nu îi plăcea lui Dumnezeu“, el a mers direct la rege, care avea putere absolută asupra vieţii sale, şi i-a spus:

„Aşa zice Domnul: Iată Eu voi ridica asupra ta rău chiar din casa ta şi voi lua pe femeile tale înaintea ochilor tăi şi le voi da aproapelui tău şi se va culca acela cu femeile tale în văzul soarelui acestuia.

Tu ai făcut pe ascuns, iar Eu voi face aceasta înaintea a tot Israelul şi înaintea soarelui“. „Am păcătuit înaintea Domnului“, a zis David către Natan.

„Şi Domnul a ridicat păcatul de deasupra ta, a zis Natan, şi tu nu vei muri.

Dar fiindcă tu prin această faptă ai dat vrăjmaşilor Domnului pricină să-L hulească, de aceea va muri fiul ce ţi se va naşte.“ (Cartea a doua a Regilor, 12:7–14)

Perspectiva surpinzătoare din fiecare dintre aceste poveşti nu este ceea ce fac regii, pentru că ei doar îşi exercitau prerogativele universal acceptate ale regalităţii din timpul lor. Faptul revoluţionar şi fără precedent este modul în care profeţii le puneau la îndoială acţiunile.[372]

Smith conchide:

În mod declarat abstract, Principiul Profetic poate fi următorul: condiţia prealabilă a stabilităţii politice este justiţia socială, pentru că este în natura lucrurilor ca injustiţia să nu fie de durată. În mod declarat teologic, perspectiva este următoarea: Dumnezeu are standarde ridicate. Divinitatea nu va tolera veşnic exploatarea, corupţia şi mediocritatea.[373]

Constrângerea iniţial „nedeclarabilă“ de a-l „respecta pe cel slab“ oferă condiţia preliminară pentru apariţia principiilor abstracte şi nedeductibile ale justiţiei

sociale. Societăţile cărora le lipseşte o astfel de constrângere sau care ajung, în timp, să uite necesitatea unei astfel de constrângeri riscă „răzbunarea lui Dumnezeu“:

Aşa grăieşte Domnul: „Pentru trei păcate ale Moabului, ba chiar pentru patru, nu Mă voi întoarce, din pricină că el a ars oasele regelui Edomului până le-a prefăcut în cenuşă.

Pentru aceasta voi trimite foc în Moab şi va mistui palatele cele din Cheriot. Şi Moabul îşi va sfârşi viaţa în larmă, printre strigăte de război şi în sunetul trâmbiţei;

Pe judecători îi voi stârpi din mijlocul lui şi pe toate căpeteniile, împreună cu el le voi omorî“, zice Domnul!

Aşa zice Domnul: „Pentru trei păcate ale lui Iuda, ba chiar pentru patru, nu Mă voi întoarce, din pricină că ei au aruncat legea Domnului şi au nesocotit rânduielile Lui şi au rătăcit în minciunile lor în care şi părinţii lor alunecaseră;

Pentru aceasta voi trimite foc în Iuda şi palatele cele din Ierusalim le va mistui“.

Aşa zice Domnul: „Pentru trei păcate ale lui Israel, ba chiar pentru patru, nu Mă voi întoarce, fiindcă ei au vândut pe cel drept pentru argint şi pe cel sărac pentru o pereche de încălţăminte.

Ei zdrobesc în pulbere capul celor sărmani şi calcă în picioare pe cei în necazuri. Feciorul dimpreună cu tatăl său la aceeaşi desfrânată îşi află calea, ca să pângărească numele Meu cel sfânt;

Pe veşmintele luate zălog, pe lângă jertfelnice, se tolănesc şi vinul celor năpăstuiţi îl beau în templul dumnezeului lor.

Eu am prăpădit pe Amorei dinaintea lor, oameni înalţi la stat ca cedrii şi falnici ca stejarii; am nimicit rodul lor sus şi rădăcina jos!

Eu v-am scos pe voi din ţara Egiptului şi patruzeci de ani v-am purtat prin pustiu, ca să luaţi în stăpânire ţara Amoreilor.

Eu am aşezat proroci dintre feciorii voştri şi nazirei dintre flăcăii voştri! Oare nu este aşa, fii ai lui Israel?“ zice Domnul.

„Dar voi aţi dat nazireilor vin să bea şi prorocilor le-aţi poruncit, zicând: Nu prorociţi!

Pentru aceasta vă voi face să vă clătinaţi încoace şi încolo, cum se clatină o căruţă încărcată cu snopi.

Cel iute de picior nu va putea să fugă, cel puternic nu se va mai bizui pe puterea lui şi cel viteaz nu va scăpa cu viaţă;

Arcaşul nu va putea ţine piept, cel sprinten la picior nu va scăpa, iar cel călare pe cal nu va putea să se izbăvească.

Şi cel mai îndrăzneţ dintre cei viteji va fugi dezbrăcat în ziua aceea“, zice Domnul. (Amos, 2:1–16)

Astfel de societăţi sunt tiranice. Societăţile tiranice violează principiile implicite, pe baza cărora este fondată societatea însăşi. Aceasta le face inevitabil autodistructive.[374]

Figura 43. Teritoriul explorat ca Tată Tiranic

Figura 43: Teritoriul explorat ca Tată Tiranic[375] prezintă forţele tradiţiei ca „rege care îşi devorează fiul“. Tendinţa conservatoare a oricărei culturi, în lupta ei pentru a se menţine, se poate cu uşurinţă transforma în greutatea covârşitoare a autorităţii absolute. Marele Tată, ca tiran, distruge ceea ce fusese odinioară şi subminează toate lucrurile de care el încă depinde. Tiranul este forţa a tot ceea ce a fost, inclusiv a tot ceea ce odinioară a fost bun, faţă de tot ceea ce ar putea fi. Acest aspect al Marelui Tată este cel care motivează rebeliunea adolescenţilor şi dă naştere naraţiunilor ideologice care atribuie societăţii tot ceea ce produce negativul în om. Tatăl Tiranic este cel care îşi devorează copiii şi care închide prinţesa virgină într-un loc inaccesibil. Tatăl tiranic domneşte în mod absolut, în timp ce regatul se ofileşte sau paralizează; decrepitudinea şi vârsta sunt egalate doar de aroganţa, inflexibilitatea şi orbirea sa în faţa răului. El este personificarea statului autoritarist sau totalitar, al cărui „scop“ este reducerea tuturor celor care în prezent trăiesc manifestarea unei singure personalităţi „trecute“ şi moarte. Când toţi sunt la fel, totul este previzibil: toate lucrurile au o valoare strict determinabilă, şi tot ce este necunoscut (şi care provoacă frică) este ascuns vederii. Din păcate, desigur, fiecare lucru imprevizibil şi care provoacă frică este şi informativ, iar informaţia nouă este vitală pentru ajustarea reuşită continuă.

Marele Tată, în aspectul său dual, este tabuul, bariera ridicată împotriva intruziunii imprevizibilului periculos, ecluza care controlează oceanul din spatele ei. El este protecţie pentru proşti, impediment pentru genii, precum şi precondiţie pentru genii şi pedeapsă pentru proşti. Ambivalenţa sa este inevitabilă şi trebuie recunoscută, căci o astfel de recunoaştere serveşte ca antidot eficient pentru gândirea naivă şi utopică, motivată ideologic. Orice protejează şi creşte (şi care, de aceea, este previzibil şi puternic) are neapărat capacitatea de a copleşi şi a oprima (şi poate manifesta aceste capacităţi, imprevizibil, în orice situaţie dată). De aceea, nicio utopie politică statică nu este posibilă, iar regatul lui Dumnezeu rămâne spiritual, nu lumesc. Recunoaşterea naturii esenţial ambivalente a previzibilului — îndobitocitoare, dar sigură — înseamnă refuzarea teoriilor simpliste care atribuie existenţa suferinţei umane şi răului pur şi simplu statului sau care presupune că statul reprezintă tot ceea ce este bun şi că individul trebuie

să existe doar ca subordonat sau sclav. Regele este un zid. Zidurile oferă o barieră în faţa afluxului brusc de necunoscut şi blochează avansarea. O funcţie o presupune pe cealaltă (deşi una va ajunge cu siguranţă să domine). Figura 44: „Genealogia cerească“ a taţilor tiranici şi protectori înfăţişează relaţia dintre două aspecte diferenţiate ale cunoscutului, provenienţa lor din cunoscutul unificat, dar ambivalent şi „descendenţa“ originară din „dragonul haosului“.

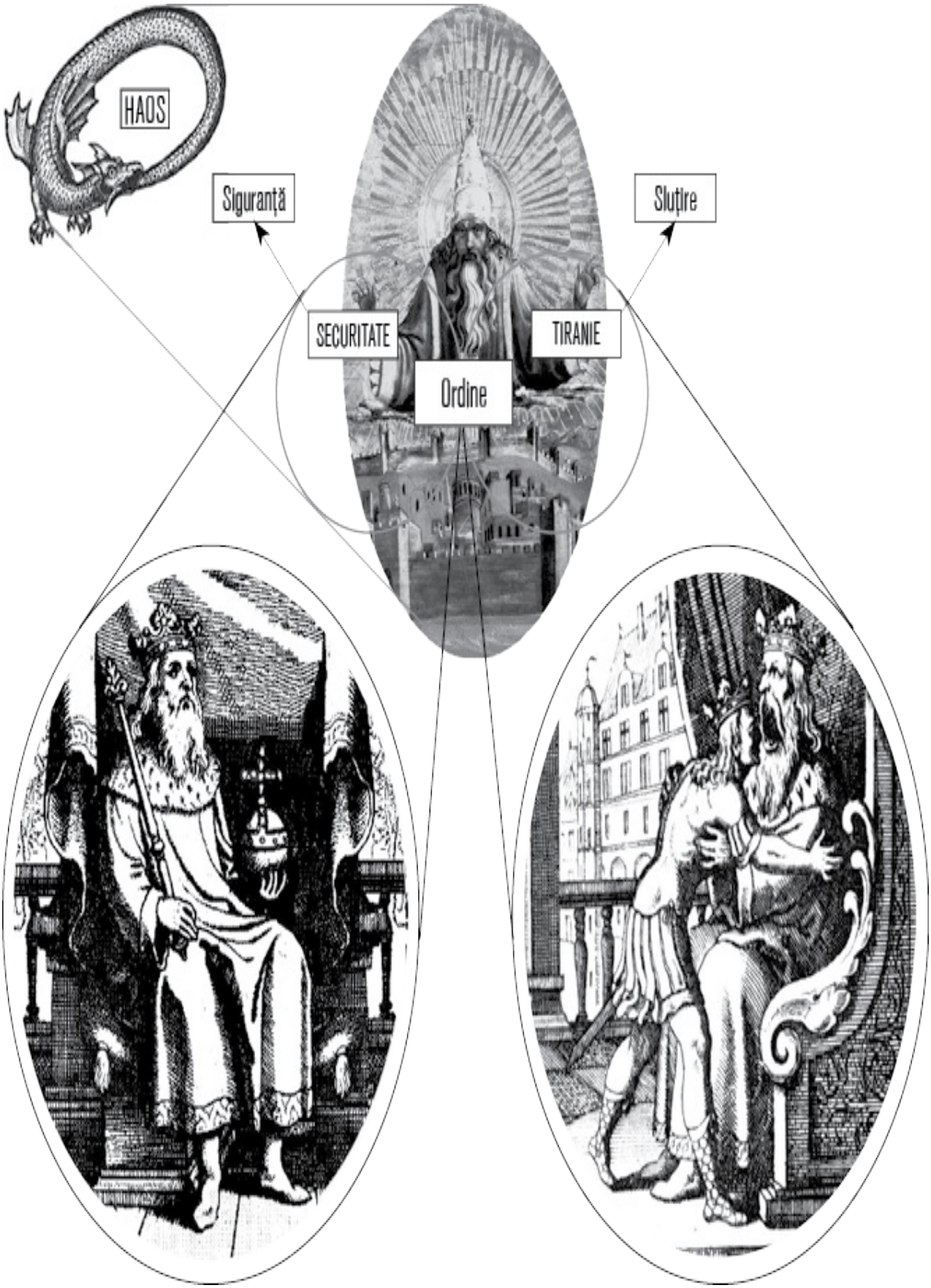

HAOS
Siguranță
Slutire
SECURITATE
TIRANIE
Ordine

Figura 44. „Genealogia cerească“ a taţilor tiranici şi protectori

Marele Tată este ordine versus haos; trecut versus prezent; bătrân versus tânăr. El este spiritul ancestral a cărui forţă se extinde dincolo de mormânt, care trebuie ţinut sub control prin ritualul puternic şi umil. El este personalitatea singulară compusă din consecinţele eternului război dintre toţi marii eroi ai trecutului şi se ridică deasupra individului în dezvoltare, sub forma tatălui real, ca un zeu. Marele Tată este bătrânul împărat, periculos de învechit — un războinic puternic în tinereţea sa, aflat acum sub vraja unei forţe ostile. El este obstacolul etern în faţa miresei virgine, tatăl tiranic, dorind să-şi păstreze fiica rodnică sub controlul său strict. El este tiranul autoritar care domneşte peste pământul devastat de secetă; paznicul castelului în care totul a fost redus la tăcere.

Marele tată reprezintă protecţie şi ajutor necesare creşterii, dar identificarea absolută cu personalitatea şi forţa sa distruge până la urmă spiritul. Cultura, cariera şi rolul nu epuizează neapărat posibilităţile individului. De aceea, Figura 45 îl înfăţişează pe Eroul explorator — vlăstarul haosului şi al ordinii — ca fiu al Marelui Tată.[376]

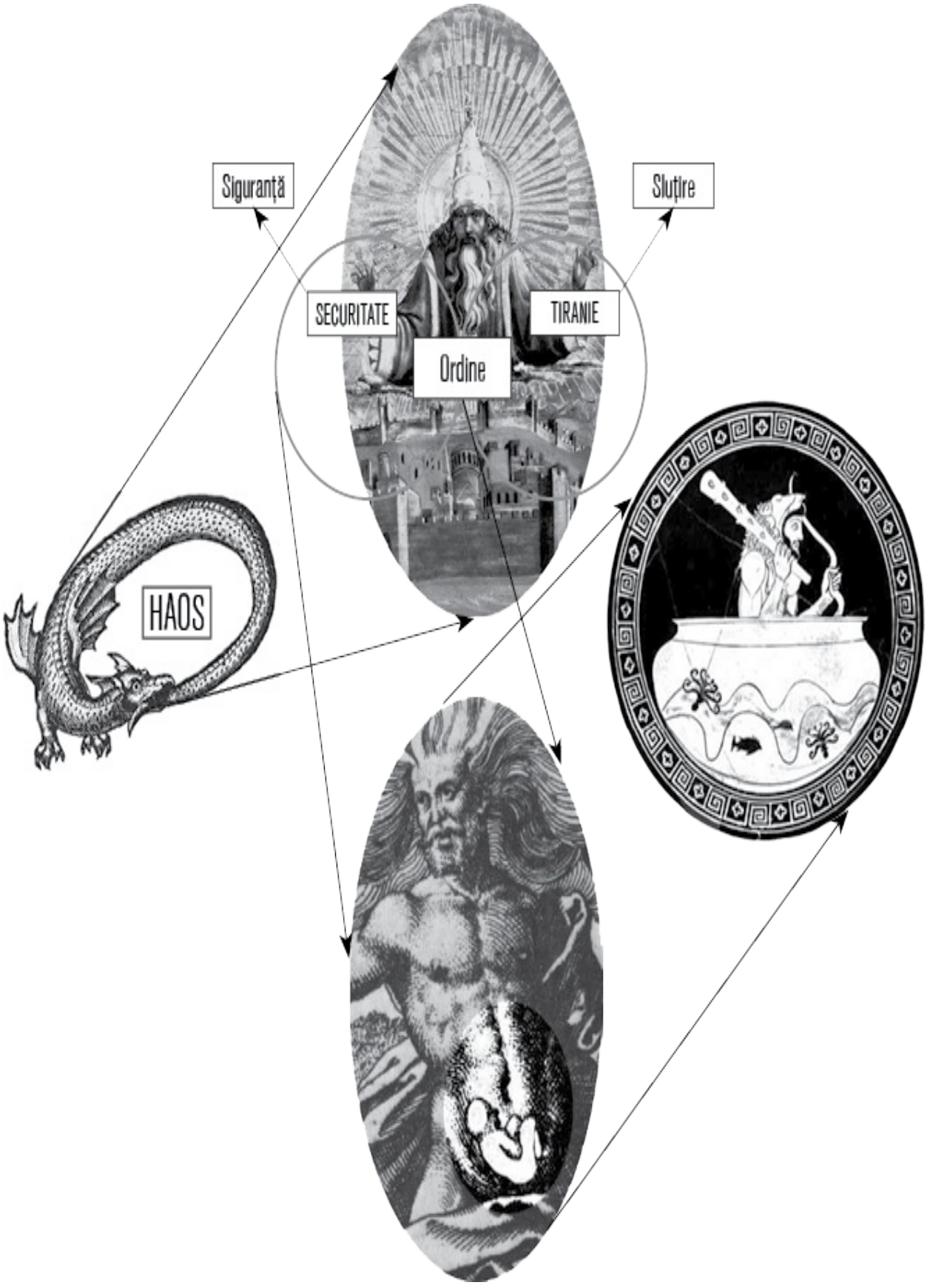

Siguranță
Slujire
SECURITATE
TIRANIE
Ordine
HAOS

Figura 45. Eroul explorator ca fiu al Marelui Tată

---

[25] Gray, J.A. (1982; 1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996); Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R. & Smith, A.D. (1996).

[26] Sokolov, E.N. (1969), p. 672.

[27] Ibid. (1969), p. 673.

[28] Aceste „hărţi“ sunt atât de importante pentru noi, atât de vitale, încât simpla lor descriere abstractă (interpretată, transmisă verbal sau scrisă) este intrinsec interesantă, capabilă să ne angajeze într-o lume simulată (vezi Oatley, K. [1994]).

[29] Vinogradova, O. (1961; 1975); Luria, A.R. (1980).

[30] Lao Zi (1993), cap. 64.

[31] Ohman, A. (1979); Vinogradova, O. (1961).

[32] Ibid.

[33] Obrist, P.A., Light, K.C., Langer, A.W., Grignolo, A. & McCubbin, J.A. (1978).

[34] Gray, J.A. (1982).

[35] Nietzsche, F. (1991), p. 87.

[36] Gray, J.A. (1982).

[37] Folosesc aici termenul „promisiune“ parţial, pentru că reprezintă un pandant bun (adică, simetric) la „ameninţare“. Termenul „promisiune“ folosit aici înseamnă „recompensă stimulatoare“, „indiciu pentru satisfacţie“ sau „indiciu pentru recompensă consumeristă“. Mai departe, nici primul termen, nici al doilea nu par deosebit de potrivite pentru starea pozitivă indusă de contactul cu

noutatea. Noutatea nu pare a fi rezonabil clasificată ca „recompensă“; de asemenea, afectul pozitiv poate fi generat prin contactul cu noutatea, în absenţa oricărei condiţionări, de orice fel (Gray, J.A. [1982], astfel încât termenul „indiciu“ pare nepotrivit.

[38] Eliade, M. (2000); Jung, C.G. (1969).

[39] Gray, J.A. (1982; 1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996).

[40] Kuhn, T.S. (2008).

[41] Ibid.

[42] Obrist, P.A., Light, K.C., Langer, A.W., Grignolo, A. &McCubbin, J.A. (1978).

[43] Kuhn, T.S. (2008).

[44] Jung, C.G. (2005), pp. 540–541.

[45] Jung, C.G. (2016a, 2014a, 2017); Ellenberger, H. (1970); Campbell, J. (1968); Eliade, M. (1964; 1978b; 1982; 1985); Piaget, J. (1977).

[46] Brunner, J. (1986).

[47] Eliade,. M. (1995).

[48] Jung, C.G. (2016a, 2016b, 2010, 2017); Eliade, M. (2000).

[49] Nietzsche, F. (1991), p. 14.

[50] Eliade, M. (2000), p. 49.

[51] Frankl, V. (2009), pp. 58–60.

[52] Skinner, B.F. (1966; 1969).

[53] Soljeniţîn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 471–472.

[54] Gray, J.A. (1982); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996); Pihl, R.O. & Peterson, J.B. (1993; 1995); Tomarken, A.J., Davidson, R.J., Wheeler, R.E. &

Doss, R.C. (1992); Wheeler, R.E., Davidson, R.J. & Tomarken, A.J. (1993); Tomarken, A.J., Davidson, R.J. & Henriques, J.B. (1990); Davidson, R.J. & Fox, N.A. (1982).

[55] Gray, J.A. (1982); Ikemoto, S. & Panksepp, J. (1996).

[56] Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

[57] Gray, J.A. (1982).

[58] Mowrer, O.H. (1960).

[59] Wise, R.A. (1998); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

[60] Gray, J.A. (1982).

[61] Revizuit în Gray, J.A. (1982).

[62] Skinner, B.F. (1966; 1969).

[63] Panksepp, J., Siviy, S. & Normansell, L.A. (1985).

[64] Gray, J.A. (1982).

[65] Ibid.; Dollard, J. & Miller, N. (1950).

[66] Gray, J.A. (1982).

[67] Ibid.

[68] Ibid.

[69] Ibid.

[70] Ibid.

[71] Ibid.

[72] Revizuit în Gray, J.A. (1982).

[73] Revizuit în Gray, J.A. (1982); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

[74] Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

[75] Dollard, J. & Miller, N. (1950).

[76] Ibid.

[77] Luria, A.R. (1980).

[78] Goldman-Rakic, P.S. (1987); Shallice, T. (1982); Milner, B., Petrides, M. & Smith, M.L. (1985).

[79] Oatley, K. (1994).

[80] Patton, M.F. (1988), p. 29.

[81] Gray, J.A. (1982).

[82] Dollard, J. & Miller, N. (1950).

[83] Gray, J.A. (1982); Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R. & Smith, A.D. (1991).

[84] Dollard, J. & Miller, N. (1950).

[85] Gray, J.A. (1982); Fowles, D.C. (1980; 1983; 1988; 1994).

[86] Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987); Gray, J.A. (1982).

[87] Gray, J.A. (1982).

[88] Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

[89] Gray, J.A. (1982).

[90] Damasio, A.R. (1994; 1996); Bechara, A., Tranel, D., Damasio, H. & Damasio, A.R. (1996); Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D. & Damasio, A.R. (1997).

[91] Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D. & Damasio, A.R. (1997); Damasio, A.R. (1994); Bechara, A., Tranel, D., Damasio, H. & Damasio, A.R. (1996).

[92] Luria, A.R. (1980); Nauta, W.J.H. (1971).

[93] Luria, A.R. (1980); Granit, R. (1977).

[94] Luria, A.R. (1990).

[95] Ibid.

[96] Sokolov, E.N. (1963); Vinogradova, O. (1975); Gray, J.A. (1982; 1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996).

[97] Gray, J.A. (1982; 1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996); Sokolov, E.N. (1969); Vinogradova, O. (1975); Halgren, E., Squires, N.K., Wilson, C.L., Rohrbaugh, J.W., Babb, T.L. & Crandell, P.H. (1980); Watanabe, T. & Niki, H. (1985).

[98] Vezi Aggleton, J.P. (1993).

[99] Halgren, E. (1992), p. 205.

[100] Ibid.

[101] Ibid., p. 206.

[102] Halgren, E. (1992).

[103] Ohman, A. (1979; 1987).

[104] Halgren, E. (1992), p. 206.

[105] Pentru o trecere în revistă a dovezilor care susţin această argumentare, vezi Tucker, D.M. & Williamson, P.A. (1984); Davidson, R.J. (1984a; 1984b; 1992); Goldberg, E., Podell, K. & Lovell, H. (1994); Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981); pentru unele explicaţii privind motivul pentru care în realitate ar putea fi necesare două sisteme diferite, vezi Grossberg, S. (1987).

[106] Dollard, J. & Miller, N. (1950).

[107] Ohman, A. (1979; 1987).

[108] Brown, R. (1986); Rosch, E., Mervis, C.B., Gray, W., Johnson, D. & Boyes-

Braem (1976); Lakoff, G. (1987); Wittgenstein, L. (1968).

[109] Eliade, M. (2000).

[110] Sokolov, E.N. (1969); Vinogradova, O. (1975); Gray, J.A. (1982); Gray, J.A. (1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996).

[111] Aggleton, J.P. (1993).

[112] Pentru o discuţie asupra simplităţii şi a utilităţii generale a „sistemelor implicite“ (spre deosebire de „sistemele prestabilite“) vezi Brooks, A. & Stein, L.A. (1993); Brooks, A. (1991).

[113] LeDoux, J.E. (1992).

[114] Ibid.

[115] Luria, A.R. (1980).

[116] În opinia mea, acest aspect se află în legătură cu dilema stabilitate–plasticitate, subliniată de Grossberg, S. (1987).

[117] Blanchard, D.C. & Blanchard, R.J. (1972); Bouton, M.E. & Bolles, R.C. (1980); LeDoux, J.E., Sakaguchi, A. & Reis, D.J. (1984).

[118] Blanchard, D.C. & Blanchard, R.J. (1972).

[119] Kapp, B.S., Pascoe, J.P. & Bixler, M.A. (1984); Iwata, J., Chida, K. & LeDoux, J.E. (1987).

[120] LeDoux, J.E. (1992).

[121] Lucrările recente asupra a trei fenomene înrudite — inhibiţia latentă, inhibiţia prestimulului de alarmă şi amorsarea negativă — ilustrează validitatea esenţială a acestui punct de vedere. „Inhibiţia latentă“ (latent inhibition — LI) reprezintă dificultatea de a învăţa că „a“ semnifică „b“, atunci când „a“ a semnificat înainte „c“ (unde „c“ înseamnă, de cele mai multe ori, nimic) (vezi Lubow, R.E. [1989], pentru un rezumat al literaturii de specialitate; Gray, J.A. & McNaufgton, N. [1996] şi Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R. & Smith, A.D. [1991] pentru o discuţie asupra neuropsihologiei prezumtive. Dacă expui în mod

repetat un şoarece închis în cuşcă unei lumini intermitente, asociate unui şoc, începe să i se facă frică de lumină. În termeni clasici, lumina a devenit un stimul condiţionat pentru şoc şi de aceea provoacă teamă. Cu toate acestea, dacă ai preexpus şoarecele la aceeaşi lumină, în mod repetat, în absenţa oricărei consecinţe, va trece o perioadă substanţial mai lungă până ce el va învăţa noua conexiune lumină/şoc. Inhibiţia latentă (LI) oferă un exemplu pentru dificultatea de învăţare (valenţă nouă), subsidiară învăţării anterioare (o alternativă este furnizată de efectul de blocare Kamin înrudit [Jones, S.H., Gray, J.A. & Hemsley, D.R. (1992)]). Capacitatea de LI caracterizează o varietate de specii animale, inclusiv pe cea umană; fenomenul în sine poate fi provocat, utilizând un număr de diverse paradigme experimentale (utilizând stimuli „necondiţionaţi“ cu diferite valenţe). Schizofrenicii la primul episod acut al bolii şi „verii lor primari“ (schizotipalii) — copleşiţi de experienţa lor zilnică — manifestă LI scăzută, ca şi indivizii care iau amfetamine sau alţi agonişti dopaminergici (care produc un comportament explorator intensificat [Wise, R.A. & Bozarth, M.A (1987)]). Tratamentele antipsihotice, care atenuează semnificaţia a priori a lucrurilor, normalizează această scădere.

Inhibiţia pre-stimulului de alarmă (prepulse inhibition of startle — PPI) apare atunci când amploarea unei reacţii de alarmă la un „stimul“ intens, neaşteptat (cum ar fi un sunet puternic) este atenuată, ca o consecinţă a unui „indiciu“ (cum ar fi un zgomot similar, dar mai puţin intens) prezentat cu 30–500 msec mai devreme. Apariţia indiciului scade aparent noutatea relativă (imprevizibilul) stimulului subsecvent mai intens, cel puţin la indivizii normali; alternativ, poate fi considerată ca o analogie la expunerea gradată (procedura prin care psihoterapeuţii comportamentali „desensibilizează“ reacţiile de frică ale clienţilor lor). Încă o dată, schizofrenicii şi persoanele cu anomalii cognitive înrudite (Swerdlow, N.R., Filion, D., Geyer, M.A. & Braff, D.L. [1995]) manifestă PPI scăzută, indicând, poate, că nu pot utiliza eficient capacitatea de predicţie, pe baza unei experienţe trecute, pentru a-şi modula reacţiile afective/psihofiziologice la stimuli care „solicită intrinsec“ reacţii (la „stimuli necondiţionaţi“, în vechea terminologie).

Indivizii care participă la paradigma „amorsării negative“ trebuie să înveţe să reacţioneze la un stimul care apare în locul recent (< 350 msec) ocupat de un stimul irelevant sau distractor. Indivizii normali sunt mai buni la definirea locului drept irelevant decât indivizii schizofrenici sau schizotipali — prin urmare, timpii lor de reacţie, atunci când sunt „amorsaţi negativ“, sunt mai mari (Swerdlow, N.R., Filion, D., Geyer, M.A. & Braff, D.L. [1995]). Paradigma de

amorsare negativă, ca şi celelalte, demonstrează că irelevanţa (caracteristica esenţială a „stimulului condiţionat“ neasociat) trebuie învăţată şi poate fi dezvăţată (uneori, cu consecinţe devastatoare). În discuţie, de aceea, este statutul a priori al stimulului condiţionat, cu privire la valenţă şi modul în care acel statut poate fi alterat sau „explorat în mod repetat“.

Experimentele care utilizează LI (şi proceduri înrudite) sunt fascinante şi extrem de importante, deoarece ele demonstrează că irelevanţa celor mai multe lucruri irelevante dependente de context nu este dată. Irelevanţa trebuie învăţată; mai departe, o astfel de învăţare este suficient de puternică pentru a interfera cu învăţarea subsecventă, atunci când se schimbă circumstanţele motivaţionale. Curiozitatea originară sau aspectul declanşator de speranţă al lucrurilor acum familiare pare să fie dirijat/ă de activarea dopaminergică dezinhibată, declanşată de amigdală în nucleus accumbens (Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R. & Smith, A.D. [1991]), care reprezintă acelaşi centru activat de cele mai multe, dacă nu de toate drogurile „de întărire pozitivă“ (Wise, R.A. & Bozarth, M.A. [1987]). Aspectul „care induce frica“ şi care trebuie să coexiste logic a primit mai puţină atenţie (deşi rolul amigdalei în producerea fricii cauzate de noutate este bine stabilit, aşa cum am precizat mai sus). Aceste două aspecte — ameninţare şi promisiune, inducând o frică a priori şi speranţă (relevanţă, în aspectul ei fundamental) — sunt cele care se află în mod normal dincolo (Huxley, A. [1956]) de „uşile percepţiei“ ale lui William Blake şi care îi împrumută existenţei înseşi semnificaţia ei „intrinsecă“ (şi uneori copleşitoare):

„Dacă uşile percepţiei ar fi fost curăţate, totul i-ar fi apărut omului aşa cum este, infinit.

Dar omul s-a închis, până ce a văzut toate lucrurile prin crăpăturile înguste ale cavernei sale“.

(Blake, W. [1946], p. 258)

Evenimentele psihologice sau de mediu care deschid aceste uşi ne permit o înţelegere a naturii originare a lucrurilor; o astfel de înţelegere, atunci când este involuntară (aşa cum pare să fie în cazul schizofreniei, de exemplu), are suficientă forţă pentru a terifia şi, poate, pentru a distruge. Valenţa a priori a

obiectului este potentă şi, potenţial, terifiantă (la fel de terifiantă, literalmente, ca orice lucru imaginabil). Circumstanţele noastre normale, învăţarea anterioară, ne protejează de această valenţă; ele ne ocrotesc, ne limitează accesul la sens ca atare. Evenimentele care interferează cu stabilitatea acelei învăţări sau cu validitatea ei condiţională au capacitatea de a permite sensului să reapară, cu forţa sa îngrozitoare neprotejată.

[122] Luria, A.R. (1980), pp. 30–32.

[123] Hebb, D.O. & Thompson, W.R. (1985), p. 766.

[124] Blanchard, R.J. & Blanchard, D.C. (1989).

[125] Blanchard, D.C., Blanchard, R.J. & Rodgers, R.J. (1991).

[126] Pinel, J.P.J. & Mana, M.J. (1989).

[127] Blanchard, R.J., Blanchard, D.C. & Hori, K. (1989).

[128] Blanchard, R.J. & Blanchard, D.C. (1989).

[129] Blanchard, D.C., Veniegras, R., Elloran, I. & Blanchard, R.J. (1993).

[130] Lorenz, K. (1974).

[131] Goodall, J. (1990).

[132] Explorarea nu este doar specificarea proprietăţilor „inerente“ ale lucrului sau situaţiei neaşteptate. Natura reală a lucrurilor sau situaţiilor (din perspectiva valenţei şi clasificării obiective) depinde de strategiile comportamentale utilizate în prezenţa sa, precum şi de scopurile care sunt urmărite în acel moment. Aceasta înseamnă că experienţa determinată trebuie considerată o proprietate emergentă a comportamentului, într-un grad care în prezent nu poate fi specificat şi pare a fi adevărat pentru aspectele pur obiective ale experienţei (care reprezintă subiectul ştiinţei) (vezi Kuhn, T. [2008]; Feyeraband, P.K. [1981] în ceea ce priveşte subiectivul. Cuvântul însuşi, ca exemplu relevant, nu mai poate fi rezonabil considerat o „etichetă“ pentru un „lucru“ — Wittgenstein, L. [2003]). Ideea că un concept este o etichetă pentru un obiect nu este nimic altceva decât o versiune de ordin uşor superior a aceleiaşi erori. Wittgenstein a remarcat, în mod esenţial, că simţul nostru pentru lucrul „unificat“ nu este pur şi

simplu un dat (Wittgenstein, L. [2003]). Tindem să gândim despre obiectele pe care le percepem că „sunt aici“, într-un sens esenţial; însă vedem copacii înaintea crengilor. În ciuda acestui fenomen conceptual, copacul nu are o prioritate obiectivă în faţa crengilor (sau a frunzelor, sau a celulelor care formează frunzele, sau a pădurii, de fapt). Roger Brown, urmând exemplul lui Wittgenstein, a demonstrat că „obiectele“ au „nivelurile lor de bază“ — nivelurile lor de rezoluţie, în esenţă, care par cel mai uşor şi mai rapid învăţate de copii şi par a fi constante în toate culturile (Brown, R. [1986]).

Wittgenstein a rezolvat problema „cuvintele nu sunt etichete pentru obiecte“, postulând că un cuvânt reprezintă un instrument. Un cuvânt joacă un rol într-un joc şi este asemănător unei piese de şah în jocul de şah (Wittgenstein, L. [2003], p. 102). „Semnificaţia unei piese este rolul ei în joc.“ (Wittgenstein, L. [2003], p. 294). El notează, în continuare, că: „jocul nu are doar reguli, ci şi un tâlc“. (Wittgenstein, L. [2003], p. 295).

Wittgenstein sugera un principiu general: un obiect este definit, chiar perceput (clasificat ca o unitate, mai curând, decât o multiplicitate), cu privire la utilitatea lui ca mijoc pentru atingerea unui anumit scop. Într-un sens fundamental, un obiect este un instrument sau un obstacol. Ceea ce percepem ca obiecte sunt fenomene care pot fi cu uşurinţă utilizate (pentru a ne îndeplini dorinţele) — cel puţin în principiu (sau lucruri care pot foarte bine să interfereze cu atingerea scopurilor dorite). Facilitatorii sunt evaluaţi pozitiv (ca recompense stimulatoare); obstacolele, negativ (ca pedepse sau ameninţări). Facilitatorii şi obstacolele normale au valenţă minoră, în termeni relativi; echivalentele lor revoluţionare pot produce o emoţie copleşitoare (gândiţi-vă la acel „Evrika!“ al lui Arhimede). Ceea ce poate fi detaşat în mod rezonabil din fluxul mediului înconjurător ca obiect este de aceea determinat în mare parte de scopul pe care îl avem în minte în timp ce interacţionăm cu acel flux. Această situaţie complexă se complică şi mai mult prin faptul că valenţa obiectelor se poate schimba odată cu modificările apărute în scopurile pe care le urmărim (pentru că instumentele dintr-o anumită situaţie pot foarte uşor să devină obstacole sau ceva irelevant într-un context diferit). În sfârşit, multe lucruri care s-ar putea manifesta ca obiecte, la un anumit moment dat sau într-un anumit loc, nu se vor manifesta (pentru că, aparent, sunt irelevante pentru sarcina curentă şi rămân invizibile).

[133] Luria, A.R. (1980).

[134] Granit, R. (1977).

[135] Agnew, N.M. & Brown, J.L. (1990).

[136] Holloway, R.L. & Post, D.G. (1982).

[137] Jerison, H.J. (1979).

[138] Ridgeway, S.H. (1986).

[139] Lilly, J.C. (1967).

[140] Penfield, W. & Rasmussen, T. (1950).

[141] Brown, R. (1986).

[142] Garey, L.J. & Revishchin, A.V. (1990).

[143] Granit, R. (1977).

[144] Ibid.

[145] Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

[146] Granit, R. (1977).

[147] Oatley, K. (1994).

[148] Pentru mai multe analize ale dovezilor, vezi Tucker, D.M. & Williamson, P.SA. (1984); Davidson, R.J. (1984a, 1984b, 1992); Goldberg, E., Podell, K. & Lovell, H. (1994); Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981); pentru unele indicaţii referitoare la faptul că ar putea fi în realitate necesare două sisteme, vezi Grossberg, S. (1987).

[149] Fox, N.A. & Davidson, R.J. (1986, 1988).

[150] Maier, N.R.F. & Schnierla, T.C. (1935).

[151] Schnierla, T.C. (1959).

[152] Vezi trecerea în revistă în Springer, S.P. & Deutsch, G. (1989).

[153] Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981); Goldberg, E.,

Podell, K. & Lovell, H. (1994).

[154] Springer, S.P. & Deutsch, G. (1989).

[155] Fox, N.A. & Davidson, R.J. (1986, 1988).

[156] Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981).

[157] Goldberg, E. (1995).

[158] Donald, M. (1993).

[159] „Credem că stările interne şi externe care constituie reacţia la stimul sunt identice cu «evaluarea» stimulului“ (Kling, A.S. & Brothers, L.A. [1992], p. 372); „afectul nu este nici mai mult, nici mai puţin decât joncţiunea şi integrarea informaţiei senzoriale în mai multe modalităţi, combinate cu coactivarea imediată a sistemelor efectoare somatice (motor, autonom şi endocrin)“ (p. 371); „tiparele existente între nucleii amigdaloizi şi formaţiunea hipocampusului pot servi la conectarea tiparelor de reacţii afective cu codificarea percepţiilor în memorie, în acest fel oferind acces rapid la stările motivaţionale adecvate atunci când situaţiile sociale complexe sau indivizii particulari sunt reîntâlniţi“ (p. 356).

[160] Vitz, P.C. (1990).

[161] Ibid.

[162] Ibid.

[163] Ryle, G. (1949).

[164] Milner, B. (1972); Zola-Morgan, S., Squire, L.R. & Amaral, D.G. (1986); Teylor, T.J. & Discenna, P. (1985, 1986).

[165] Squire, L.R. & Zola-Morgan, S. (1990).

[166] Ibid.

[167] Squire şi Zola-Morgan afirmă:

Termenul „declarativ“ pe care l-am folosit redă ideea că acel tip de amintire poate fi „declarată“; poate fi adusă la suprafaţă explicit, ca o propunere sau imagine. Aptitudinea pentru memorie declarativă poate fi o trăsătură relativ recentă a evoluţiei, apărând timpuriu la vertebrate, odată cu dezvoltarea hipocampusului, iar aptitudinea pentru memorie declarativă poate fi întârziată ontogenetic. Dimpotrivă, cunoaştarea procedurală poate fi exprimată doar prin performanţă, iar conţinuturile acestei cunoaşteri nu sunt accesibile conştientizării. Cunoaşterea procedurală este considerată a fi primitivă din punct de vedere filogenetic şi timpurie din punct de vedere ontogenetic… Suntem de acord cu Tulvig şi colegii săi, că diferenţierea episodic-semantică, aceea care are ceva interesant de spus despre structura memoriei normale, este un subansamblu al memoriei declarative (propoziţionale). (Squire, L.R. & Zola-Morgan, S. [1990], p. 138.).

Eu pornesc de la ipoteza că o poveste este o reprezentare semantică a unei reprezentări episodice a rezultatelor sistemului procedural: o descriere verbală a unei imagini a comportamentului (şi a consecinţelor acelui comportament).

[168] Schachter, D.L. (1994).

[169] Kagan, J. (1962).

[170] Piaget, J. (1962), p. 3.

[171] Ibid, p. 5.

[172] Ibid.

[173] Ibid., p. 6.

[174] Adler, A. (1958); Vaihinger, H. (1924).

[175] Oatley, K. (1994).

[176] Donald, M. (1993).

[177] O idee este (parţial) o acţiune succintă, ale cărei consecinţe pot fi analizate în fantezia succintă. Distanţa dintre idee şi acţiune s-a mărit în cursul istoriei

revoluţionare recente. Oamenii medievali, neobişnuiţi cu discursul retoric, erau cu uşurinţă emoţionaţi sau inspiraţi să acţioneze prin cuvinte pline de pasiune (vezi Huizinga, J. [2002]). În lumea modernă, inundată de discurs lipsit de sens, cuvintele şi-au pierdut mult din puterea lor procedurală imediată, în condiţii de normalitate. Cu toate acestea, muzica impune încă inconştient mişcarea, dansul sau, cel puţin, compulsia de a ţine ritmul. Chiar şi cimpanzeii par capabili să devină posedaţi de ritmuri simple (Campbell, J. [1987], pp. 358–359). În plus, indivizii moderni sunt în continuare cuceriţi şi motivaţi cu uşurinţă de drame, cum sunt cele descrise în filme — în mod foarte asemănător cu „primitivii“ acaparaţi de ritual — şi pot să se piardă foarte uşor în actul jocului „ca şi cum“, dacă drama se întâmplă în realitate. În absenţa acestei confiscări/crize*, care este semnificativă, drama îşi pierde capacitatea de a stârni interesul. Retorica — chemarea la acţiune — domină încă publicitatea, cu un efect evident.

[* Joc de cuvinte în original: în limba engleză, seizure înseamnă şi „criză“, şi „confiscare, acaparare“. (N.t.)]

[178] Drama „semnificativă“ sau informaţia semnificativă per se are această caracteristică, pentru că produce afect, care indică evenimente exterioare sferei predictibilului, dar şi pentru că implică ceva necesar în vederea modificării comportamentului. Fenomenul sensului apare atunci când informaţiile pot fi translatate de la un „nivel“ al memoriei către altul sau către toate celelalte.

[179] Piaget, J. (1980).

[180] Piaget, J. (1962).

[181] Nietzsche, F. (1991), p. 97.

[182] Nietzsche, F. (1991), p. 28.

[183] Ibid., p. 13.

[184] Wittgenstein, L. (2013).

[185] Eliade, M. (2000).

[186] Era în care a fost creată lumea, în mitologia aborigenilor din Australia. (N.t.)

[187] Wittgenstein, L. (2003), p. 111.

[188] O idee asemănătoare, de „ierarhie a scopurilor“, a fost prezentată de Carver, C.S. & Schneier, M.F. (1982).

[189] Eysenck, H.J. (1995).

[190] Shallice, T. (1982).

[191] Milner, B., Petrides, M. & Smith, M.L. (1985).

[192] Petrides, M. & Milner, B. (1982).

[193] Milner, B. (1963).

[194] „Şi a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea.

Apoi S-a arătat Domnul în capul scării şi i-a zis: «Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău, şi Dumnezeul lui Isaac. Nu te teme! Pământul pe care dormi ţi-l voi da ţie şi urmaşilor tăi».“ (Geneza 28: 12–13)

[195] Frye, N. (1982), p. 220.

[196] Eliade, M. (2005), pp. 83–84.

[197] Brown, R. (1965), p. 476.

[198] Ibid, p. 478.

[199] Goethe, J.W. (2015), p. 259.

[200] Frazier, J.G. (1994).

[201] Brown, R. (1986), p. 470.

[202] Lakoff, G. (1987), pp. 12–13.

[203] Brown, R. (1965), p. 321.

[204] Wittgenstein, L. (2003), p. 302.

[205] Vezi Armstrong, S.L., Gleitman, L.R. & Gleitman, H. (1983).

[206] Eliade, M. (2000), pp. 48–49.

[207] Heidel, A. (1965).

[208] Eliade, M. (2000).

[209] „Logos car. gr.Teol. şi filos. [cuvântul gr. logos înseamnă „cuvânt, discurs, gândire“, f. log-, variantă apofonică a lui leg- în leg-ein „a spune“.] Termen utilizat de filosofii greci (în special helenişti şi neoplatonieni) în anumite aplicaţii metafizice şi teologice dezvoltate din unul sau din ambele sensuri obişnuite ale sale, „gândire“ şi „cuvânt“; de asemenea, adoptat în trei pasaje ale Evangheliei după Ioan în N.T. (unde versiunile în engleză îl traduc drept „cuvânt“) ca nume al lui Iisus Hristos; în continuare folosit de teologii creştini, în special de cei cunoscători ai filosofiei greceşti, ca titlu al Celei de-a Doua Entităţi a Treimii. La scriitori moderni, cuvântul grecesc este folosit netradus în expunerile istorice asupra speculaţiilor filosofice antice şi în discuţiile asupra doctrinei Treimii, în aspectele sale filosofice.“ (Oxford English Dictionary: CD-ROM for Windows [1994]).

[210] Geneza 1:26

[211] Eliade, M. (2000); Jung, C.G. (2017).

[212] Shakespeare, W. (1982).

[213] Neumann, E. (1955, 1954); Jung, C.G. (2005, 2017, 2016b, 2016a); Eliade, M. (2000).

[214] Ibid.

[215] Ibid.

[216] Brown, R. (1986).

[217] Brown, R. (1986); Rosch, E., Mervis, C.B., Gray, W., Johnson, D. & Boyes-Braem, P. (1976); Lakoff, G. (1987).

[218] Lao Zi (1984a).

[219] Fecioara care se deschide, reprodusă ca planşa 177 în Neumann, E. (1955).

[220] Eliade, M. (2000), pp. 65–66.

[221] Vezi Frye, N. (1990).

[222] Heidel, A. (1965).

[223] Frye, N. (1982), p. 146.

[224] Frye, N. (1990).

[225] Sfânta Evanghelie după Ioan, 1:1–4.

[226] Tăbliţa 1:4; Heidel, A. (1965), p. 18.

[227] Tăbliţa 1:5; Heidel, A. (1965), p. 18.

[228] Tăbliţa 1:6–8; Heidel, A. (1965), p. 18.

[229] Tăbliţa 1:9; Heidel, A. (1965), p. 18.

[230] Ea mai este cunoscută şi ca Nudimmud, în textul original. Am folosit aici o singură apelaţiune, pentru simplificare.

[231] Tăbliţa 1:17; Heidel, A. (1965), p. 18.

[232] Tăbliţa 1:18–19; Heidel, A. (1965), p. 18.

[233] Tăbliţa 1:20; Heidel, A. (1965), p. 18.

[234] Tăbliţa 1:23; Heidel, A. (1965), p. 19.

[235] Tăbliţa 1:80; Heidel, A. (1965), p. 21.

[236] Tăbliţa 1:86; Heidel, A. (1965), p. 21.

[237] Tăbliţa 1:90–102; Heidel, A. (1965), pp. 21–22.

[238] Tăbliţa 1:133–138; Heidel, A. (1965), p. 23.

[239] Tăbliţa 1:156; Heidel, A. (1965), p. 24.

[240] Tăbliţa 2:1–10; Heidel, A. (1965), p. 25.

[241] Tăbliţa 2:96–117; Heidel, A. (1965), pp. 28–29.

[242] Tăbliţa 2:96–117; Heidel, A. (1965), pp. 28–29.

[243] Jacobsen, T. (1943).

[244] Heidel, A. (1965), pp. 30–31.

[245] Tăbliţa 3:1–66; Heidel, A. (1965), pp. 30–33.

[246] Tăbliţa 3:131–138; 4:1–10; Heidel, A. (1965), pp. 35–36.

[247] În conformitate cu Campbell, J. (1964), p. 82.

[248] Ibid.

[249] Tăbliţa 4: 27–34; Heidel, A. (1965), pp. 37–38.

[250] Tăbliţa 4:87–94; Heidel, A. (1965), p. 40.

[251] Tăbliţa 4:129–144; Heidel, A. (1965), pp. 42–43.

[252] Rolul lui Iahve în creaţie este considerat a fi similar, în relaţie cu Rahab sau Leviathan — şarpele din care a fost construită lumea: Isaia 51:9 spune: „Ridică-te, scoală-te, îmbracă-te cu tărie, braţ al Domnului! Înalţă-te ca odinioară, ca în veacurile trecute! N-ai zdrobit Tu pe Rahab şi n-ai spintecat Tu balaurul?“ Psalmul 74 conţine mai multe pasaje comparabile!

[253] Tăbliţa 6:8; Heidel, A. (1965), p. 46.

[254] Tăbliţa 6:49–51; Heidel, A. (1965), p. 48.

[255] Eliade, M. (2000), p. 57.

[256] Ibid., pp. 57–58.

[257] Tăbliţa 6:151; Heidel, A. (1965), p. 52.

[258] Tăbliţa 6:152–153; Heidel, A. (1965), p. 53.

[259] Tăbliţa 6:155–156; Heidel, A. (1965), p. 53.

[260] Tăbliţa 7:1–2; Heidel, A. (1965), p. 53.

[261] Tăbliţa 7:21; Heidel, A. (1965), p. 54.

[262] Tăbliţa 7:30; Heidel, A. (1965), p. 55.

[263] Tăbliţa 7:39; Heidel, A. (1965), p. 55.

[264] Tăbliţa 7:81; Heidel, A. (1965), p. 57.

[265] Tăbliţa 7:112, 7:115; Heidel, A. (1965), p. 58.

[266] Eliade, M. (2000), p. 66.

[267] În Pritchard, J.B. (1955), p. 4.

[268] Eliade, M. (2000), p. 66.

[269] Ibid., p. 67.

[270] Ibid., pp. 79–80. „Este, de asemenea, interesant de notat că egiptenii le interziceau străinilor să intre în sanctuarele lor, care erau «imagini microcosmice ale ţării»; «oamenii locului» erau primii locuitori ai Egiptului, întrucât Egiptul era prima ţară apărută, deci Centrul Lumii. Străinii aduceau dezordine.“ (Eliade, M. [2000], p. 80).

[271] Eliade comentează: „Când Horus a coborât în lumea de dincolo şi l-a înviat pe Osiris, el l-a gratificat cu puterea «cunoaşterii». Osiris a fost o victimă uşoară, pentru că «nu ştia», el nu cunoştea adevărata natură a lui Seth“. (Eliade, M. [2000], p. 73). Povestea lui Osiris este parţial o parabolă depre pericolele incapacităţii de a recunoaşte răul.

[272] Eliade, M. (2000), pp. 74–75.

[273] Anaximandru din Milet (611–546 î.Hr.).

[274] William Jones, în chinurile intoxicaţiei cu oxid de azot. Citat de Tymoczko, D. (mai 1996), p. 100.

[275] Aceste mituri exprimă faptul că necunoscutul tinde să se manifeste mai întâi în formă terifiantă.

[276] Eliade, M. (2000), pp. 135–136.

[277] Extras din Dragonul care se consumă singur, o figură alegorică din lucrările lui Lamspringk, reprodusă ca planşa LIXa, în Jung (2016a).

[278] Neumann, E. (1954), pp. 10–11.

[279] Cartea lui Iov 41:1–34.

[280] Eliade, M. (2000), p. 99.

[281] Evans, P.I. (1973). Vezi şi nota 593.

[282] Psalmi, 73: 14–17

[283] Cornford, F.M. (1956).

[284] Wilhelm, R. (1971), pp. liv-lvii.

[285] Ibid.

[286] Apocalipsa, 22:13.

[287] Isaia 34:13.

[288] Eliade, M. (2005), p. 25.

[289] „Lupta lui Indra slujea ca model luptelor pe care arienii au trebuit să le dea împotriva triburilor Dasyusilor (numiţi, de altfel, vrtrani). «Acela care izbândeşte în luptă, îl ucide cu adevărat pe Vrtra» (Maitrayani-Samhita, II, l, 3).“ (Eliade, M. [2000], p. 136).

[290] Eliade, M. (2000), p. 92, nota 48.

[291] Eliade, M. (2000), p. 203. Eliade subliniază, de asemenea, că numele Faridun este derivat din Thraetona (Thraetona — Freton — Faridun) şi afirmă: „În Iran ca şi în alte părţi, procesul de istoricizare a temelor şi personajelor mitice este contrabalansat de un proces contrar; adversarii reali ai naţiunii sau ai imperiului

sunt imaginaţi ca monştri şi în special ca dragoni“.

[292] Iezechiel 29:3.

[293] Ieremia 51:34.

[294] Eliade, M. (2005), pp. 25–27.

[295] Stevenson, M.S. (1920), p. 354

[296] Eliade, M. (1999), p. 25.

[297] Neumann, E. (1955), partea a II-a.

[298] Whitehead, A.N. (1958), p. xx.

[299] Otto, R. (1958).

[300] Ibid., pp. 12–13.

[301] Jung, C.G. (2004), p 490.

[302] Există multe dovezi în sprijinul independenţei reale a subpersonalităţilor din imaginaţia umană (în sistemele memoriei episodice şi procedurale [?]), precum şi dovezi irefutabile pentru utilizarea personalităţii metaforice în ritual, artă şi literatură. Există multe forme de experienţă normală care implică participarea explicită a personalităţilor „străine» sau a personalităţilor parţiale. Acestea includ visele, în care personajele apar în cadrul experienţei sub deghizare cunoscută sau necunoscută şi urmăresc ceea ce par a fi legile de comportament intrinseci şi deseori incomprehensibile (vezi Jung, C.G. [2016b] pentru analiza unei serii extinse de vise [cele al fizicianului Wolfgang Pauli, spre exemplu]).

Dispoziţiile, ajungând pe scena conştiinţei, influenţează percepţia, memoria, cogniţia şi comportamentul, producând izbucniri deruntante de tristeţe şi furie la persoana care este astfel influenţată (Jung a identificat «anima», arhetipul femininului, cu dispoziţia [vezi Jung, C.G. (2014a), p. 75)]. „Imaginaţia activă“ (vezi Jung, C.G. [2014a], p. 217), un proces care poate fi comparat cu reveria diurnă utilă — concentrată asupra dispoziţiei — poate genera imagini şi fantezii asociate cu acea dispoziţie. Participarea la acest proces ajută la iluminarea structurii „personalităţilor“ asociate cu anumite stări de criză emoţională.

În stări de tensiune anormală şi în crize psihopatologice sau neurologice, efectele personalităţilor străine sunt uşor de observat. Indivizii afectaţi de sindromul Tourette par „posedaţi“ de un spirit complex, în lipsa unei descrieri mai bune, a cărui personalitate se potriveşte straniu cu cea a Trickster-ului indienilor nord-americani (vezi Sacks, O. [2004]; Jung, C.G. [2014a], pp. 287–306).

Criza schizofrenică implică aparent participarea multor personalităţi fragmentate, care îşi fac apariţia ca voci şi impulsuri „străine“ de mintea ameninţată a psihoticului (vezi Jung, C.G. [2016a]; Romme, M.A. & Escher, A.D. [1989]. Doty, psiholog şi cercetător al schizofreniei, afirmă:

„Printre criteriile cele mai recunoscute de diagnostic se numără simptomele de «prim rang», identificate de Kurt Schneider. Aşa cum au fost rezumate de Kurt şi Johnstone, acestea sunt: individul «(1) îşi aude în cap gândurile pronunţate cu voce tare; (2) aude voci certându-se; (3) aude voci care comentează ceea ce face el; (4) simte o influenţă corporală (funcţiile corpului sunt afectate de o forţă exterioară); (5) simte că gândurile îi sunt extrase sau introduse în cap; (6) trăieşte experienţa difuzării gândurilor, ca şi cum ar fi transmise prin radio către ceilalţi; (7) are percepţii delirante (atribuie o semnificaţie specială unei percepţii particulare) şi (8) simte că sentimentele şi voinţa îi sunt impuse de alţii». Lista simptomelor schizofrenice de prim rang este fascinantă doar în contextul prezent, pentru că, aşa cum afirmă Nasrallah cu perspicacitaee, ele pot fi, toate, rezumate în ideea fundamentală că, «în creierul schizofren conştiinţa neintegrată din emisfera dreaptă poate deveni un „intrus străin“ în emisfera stângă, expresivă din punct de vedere verbal». Cu alte cuvinte, acestea reprezintă un prototip al lucrurilor la care ne putem aştepta atunci când comunicarea interemisferică este atât de distorsionată, încât emisfera stângă nu mai poate identifica originea activităţilor din emisfera dreaptă, ca aparţinând conştiinţei unificate a sinelui“ (Doty, R.W. [1989], p. 3).

Cleghorn a raportat că schizofrenicii care experimentează halucinaţii auditive au o absorbţie crescută a glucozei (evaluată prin scanare de tip tomografie cu emisie de pozitroni [PET] în regiuni ale emisferei drepte corespunzătoare zonelor limbajului din emisfera stângă (Cleghorn, J.M. [1988]). Doty sugerează că este posibil ca aceste structuri din emisfera dreaptă să fi fost eliberate din inhibarea lor tonică de către centrul limbajului din emisfera dominantă, în cursul crizei schizofrenice (Doty, R.W., [1989]).

Tulburarea personalităţilor multiple, o boală ciclică din punct de vedere istoric

(vezi Ellenberger, H.F. [1970]), se manifestă atunci când „personalităţile“ şi reprezentările lor, externe Eului central, apar fără unificarea memoriei, deseori la persoane cu tendinţe disociative, care au fost pedepsite sever şi arbitrar foarte devreme în viaţă.

Tulburarea obsesv–compulsivă îşi reduce victimele la dominaţia totală de către un obiect al experienţei sau un gând, producând tipare comportamentale şi cognitive străine celor afectaţi (şi celor preocupaţi de cei afectaţi (Rapoport, J. [1989]).

Ritualurile şamanice şi religioase, riturile primitive de iniţiere şi substanţele chimice psihoactive produc schimbări fiziologice complexe ale creierului, activând complexe afective care nu ar putea ajunge altfel în conştiinţă, producând insight-uri şi afecte care nu s-ar putea obţine altfel, deseori cu consecinţe dramatice. Este interesant de observat, în această privinţă, că LSD şi alte droguri psihotomimetice sau halucinogene sunt caracterizate de efectele asupra proiecţiilor trunchiului cerebral serotonergice, foarte vechi filogenetic [vezi Doty, R.W. (1989)].

Crizele epileptice, deseori însoţite de schimbări perceptuale, emoţionale şi cognitive neobişnuite, parcurg toată gama, de la impresionant şi sfânt până la demonic şi înspăimântător (vezi Ervin, F. & Smith, M. [1986]). Discuţia prezentată în acest capitol este deosebit de interesantă, în măsura în care descrie modificările patologice nu ale cogniţiei sistematice, ci ale sensului. Ervin descrie cazurile în care pacienţii epileptici refuză tratamentul farmacologic, riscându-şi sănătatea fiziologică şi psihologică, pentru că nu vor să renunţe la „aura“ preepileptică — o stare de experienţă modificată, care precede criza epileptică per se. Această aură poate participa la calitatea revelaţiei — producând aparent o înţelegere subiectivă profundă a celor mai adânci semnificaţii ale universului, de exemplu (deşi este mai frecvent asociată cu teroarea extremă). Înainte ca aceste stări să fie împachetate ca patologice şi cu necesitate delirante, trebuie să reamintim că Dostoievski a fost epileptic, alterat şi posibil adâncit în insight psihologic de procesul bolii sale. Astfel de crize pot, de asemenea, să inducă izbucniri violente, complet disociate de starea normală a individului (vezi Mark, V.H & Ervin, F.R. [1970].

[303] Vezi Jung. C.G. (2017).

[304] Cu privire la potenţiala structură cvadridimensională a sistemului memoriei

umane, vezi Teylor, T.J. & Disdenna, P. (1986).

[305] Vezi Russell, J.B. (1986).

[306] Jung afirmă: „Ca toate conţinuturile numinoase, … au o tendinţă spre autoamplificare, adică ele alcătuiesc „nuclee“ pentru acumularea sinonimelor“ (Jung, C.G. [2006a], p. 260). Conţinuturile memoriei cu aceeaşi valoare afectivă tind să se grupeze. Acest fenomen a fost recunoscut de mult timp în cazul depresiei. Indivizii deprimaţi tind să aibă o înclinaţie spre idei, percepţii şi amintiri legate de pedepse: dezamăgire, frustrare (absenţa recompenselor aşteptate), singurătate şi suferinţă (vezi Beck. A. [1979]).

[307] Vezi Gall, J. (1988).

[308] Această figură este extrasă din pictura pe tavă Triumful lui Venus, reprodusă ca planşa 62 în Neumann, E. (1955).

[309] Vesica pisces este un simbol foarte complex, asociat cu peştele care este şarpe (care locuieşte în apă), falus şi pântece simultan. Vezi Johnson, B. (1988), în special Partea a noua: Peştele.

[310] Eliade, M. (2000), p. 251.

[311] Ibid., p. 252.

[312] Neumann, E. (1955), pp. 31–32.

[313] Această stare de lucruri clasic freudiană este cu inteligenţă şi precizie înfăţişată în filmul documentar Crumb (Zwingoff, T. [1995].

[314] Shelton, G. (1980), p. 45.

[315] Neumann, R. (1955), pp. 12–13.

[316] Eu înţeleg că această progresie nu a fost demonstrată şi că zeităţile „patriarhale“ se află într-o relaţie „psihologică“ secundară, mai curând decât istorică, cu zeităţile matriarhale (ca „lucrurile extrase din matrice“). Mai departe, aşa cum am discutat, „necunoscutul“ poate fi considerat, de asemenea, „extras“ din „cunoscut“ (ca „lucrurile definite în opoziţie faţă de cunoscut“). Pentru scopurile acestei cărţi, relaţia temporală/istorică exactă dintre diferitele zeităţi

este de o importanţă secundară, comparativ cu realitatea şi sensul existenţei lor în calitate de „categorii“ eterne ale imaginaţiei.

[317] Neumann, E. (1955), pp. 149–150.

[318] Vezi Bowlby, J. (1969). Bowlby a investigat curiosul fapt că o proporţie substanţială de bebeluşi rămaşi orfani sau izolaţi în vreun alt fel de părinţii lor, deşi au primit hrană adecvată, îngrijire de bază şi adăpost, nu doar că „nu au înflorit“, ba chiar au murit. Cercetări mai recente s-au dedicat investigării proceselor care stau la baza ataşamentului social în general şi a ataşamentului matern în particular şi s-au concentrat parţial asupra rolului sistemului opioid, care este, de asemenea, implicat în controlul reacţiei la durere, frustrare şi dezamăgire — mai general, la pedeapsă (rezumat în Pihl, R.O. & Peterson, J.B. [1992]).

[319] Neumann, E. (1955), pp. 149–150.

[320] Vezi Neumann, E. (1955).

[321] Kali, devoratoarea, reprodusă ca planşa 66 în Neumann, E. (1955).

[322] Din MacRae, G.W. (trad.) (1988), p. 297.

[323] Cartea înţelepciunii lui Solomon, 6:12–20.

[324] Cartea înţelepciunii lui Solomon, 7:7 –15.

[325] Matei 7:7–8.

[326] O contopire similară şi clarificatoare a sursei cu atitudinea caracterizează şi terminologia lui Hristos referitoare la el însuşi. El trebuie privit atât ca model pentru perspectiva subiectivă („Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa“. [Sfânta Evanghelie după Ioan 14:6]), cât şi ca izvorul „apei vieţii“ („Iar în ziua cea din urmă - ziua cea mare a sărbătorii — Iisus a stat între ei şi a strigat, zicând: Dacă însetează cineva, să vină la Mine şi să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura, râuri de apă vie vor curge din pântecele lui“. [Sfânta Evanghelie după Ioan 7:37–38])

[327] Cartea înţelepciunii lui Solomon, 7:22–8:6.

[328] Îi sunt recunoscător lui Mike McGarry pentru că mi-a adus în atenţie aceste pasaje.

[329] „Diana din Efes” (planşa 35 în Neumann, E. [1955]).

[330] Vezi Neumann, E. (1955).

[331] Vezi, de exemplu, acele „Venus“ din Willendorf, Menton şi Lespugne (înfăţişate în planşa 1 în Neumann, E. [1955]).

[332] Neumann, E. (1955), p. 39.

[333] Vezi McGlynn, F.D. & Cornell, C.C. (1985); Chambless, D.L. (1985).

[334] Foa, E.B., Molnar, C & Cashman, L. (1995). Vezi şi Pennebaker, J.W. (1997); Pennebaker, J. Mayne, T.J. & Francis, M.E. (1997).

[335] Koestler, A. (1976).

[336] Durga este echivalentul binevoitor al lui Kali.

[337] Zimmer, H. (1982), pp. 74–75.

[338] Isaia 51:9.

[339] Rychlak, J.F. (1981), p. 767.

[340] Vezi Neumann, E. (1995, 1954).

[341] Provenită din sursă necunoscută.

[342] Castel având ca sursă un temenos, în Viatorium-ul lui Maier (1651) (planşa 31 în Jung, C.G. [2016b]; Sf. Gheorghe conform Ripa, C. (1630) Virtute (Didi-Huberman, G., Garbetta, R. & Morgaine, M. [1994], p. 50).

[343] Această scurtă descriere este un rezumat al informaţiilor (izomorfice) conţinute în scrierile lui Carl Jung (în special în Jung, C.G. [2016a]; Joseph Campbell (în special în Campbell, J. [1987 şi 1968]); Northrop Frye (în special în Frye, N. [1982 şi 1990]; şi Erich Neumann (în special în Neumann, E. [1954 şi 1955]).

[344] Bellini, J. (secolul XV), Sf. Gheorghe învingând balaurul. În Didi-Huberman, G., Garbetta, R. & Morgaine, M. (1994), p. 102. Zeci de exemple reprezentative sunt oferite în acest volum.

[345] Didi-Huberman, G., Garbetta, R. & Morgaine, M. (1994). pp. 53, 59, 64, 65, 67, 69, 74, 77, 81.

[346] Neumann, E. (1954), pp. 160–161.

[347] Sfânta Evanghelie după Ioan 14:6.

[348] Neumann, E. (1954, 1955); Jung, C.G. (2005, 2017, 2016b, 2016a); Eliade, M. (2000).

[349] Daniel 7:13–14.

[350] Vezi Jung, C.G. (2007).

[351] Vezi Eliade, M. (2000), p. 101.

[352] Eliade, M. (2000), pp. 99–100.

[353] Vezi Capitolul 2.

[354] Eliade, M. (2000), pp. 101.

[355] Joc de cuvinte bazat pe cele două sensuri ale cuvântului state, traduse ca „stat“, respectiv „stare“. (N.t.)

[356] Binswanger, L. (1963), pp. 152–153.

[357] Vezi Eliade, M. (2000).

[358] Ibid., p. 86.

[359] Ibid., p. 87.

[360] Eliade, M. (1995), pp. 9–10.

[361] Borski, L.M. & Miller, K.B. (1956).

[362] Eliade, M. (1994).

[363] L’Engle, M. (1997), p. 136.

[364] Ibid, p. 142.

[365] Grimm, Fraţii (1998), pp. 327–331.

[366] Aceasta este imaginea paradisului.

[367] Aceasta este una dintre temele recurente ale cărţilor timpurii ale Bibliei: ignorarea primului-născut, care, în mod normal, are dreptul legal de primogenitură, în favoarea ultimului născut. Primul fiu al lui Adam, Cain, este trimis în exil, iar descendenţa este asigurată de Seth. Despre Ham, fiul lui Noe, nu se spune că ar fi fiul său cel mai mare, dar i se aplică acelaşi tipar. Despre Avraam se spune că şi-ar fi respins fiul, pe Ismael, pentru că ar fi urmat să mai aibă un fiu (Isaac). Fiul cel mai mare al lui Isaac, Esau, îşi pierde dreptul dobândit prin naştere în faţa lui Iacob, din cauza unor manevre mai curând dubioase ale lui Iacob, unele dintre ele susţinute de mama sa. Fiul cel mai mare al lui Iacob, Ruben, îşi pierde moştenirea din cauza menţionată în Cartea Genezei 49:4. Fiul mai mic al lui Iosif, Efraim, câştigă întâietate în faţa fratelui mai mare, Manase. Aceeaşi temă se extinde, deşi schimbată într-un mod neesenţial, în povestea înfiinţării monarhiei, unde primul rege ales, Saul, este respins, iar descendenţii lui sunt înlăturaţi în favoarea lui David, care este practic fiul său adoptat (Samuel I 18:2). În literatura ceva mai târzie, tema este dusă şi mai mult către origini: dacă privim în cartea a cincea a Paradisului pierdut, de exemplu, vedem un arhetip al geloziei unui fiu mai mare, Lucifer sau Satan, stârnite de preferinţa afişată pentru un fiu mai mic, Hristos. (Frye, N. [1982], pp. 180–181)

[368] Marcu, 8:1–21.

[369] Frye, N. (1982).

[370] Figura lui Dumnezeu provenită de la un anonim italian (secolul al XV-lea), Sf. Gheorghe şi balaurul. În Didi-Huberman, G., Garbetta, R. & Morgaine, M. (1994), p. 65.

[371] Extrasă din: Figurea et emblemata în Musaeum hermeticum, Lambspringk (1678) (planşa 179 în Jung, G.C. [2016b].

[372] Smith, H. (1991), pp. 289–290.

[373] Ibid., p. 292.

[374] Există unele dovezi, în vremurile noastre, conform cărora înşişi pretinşii tirani încep să înţeleagă acest lucru. Multe dintre „trecerile la democraţie” din ultimii treizeci de ani au fost transferuri voluntare de putere din partea musculoşilor militari incapabili să creadă în justiţia propriei lor „puteri”. Vezi Fukuyama, F. (1993).

[375] Extrasă din Figurea et emblemata în Musaeum hermenicum, Lambspringk (1678) (planşa 179 în Jung, C.G. [2016b].

[376] „Tatăl gravid“, extras din Tabula smaragdina, în Maier, Scrutinium chymicum (1687) (planşa 210 în Jung, C.G. [2016b]).

Capitolul 3

Ucenicie şi enculturaţie

Adoptarea unei hărţi comune

Ideologiile pot fi privite ca nişte mituri incomplete — ca poveşti parţiale, a căror natură persuasivă este o urmare a însuşirii ideilor mitologice. Filosofia care atribuie răul individual patologiei forţei sociale constituie o astfel de poveste parţială. Deşi societatea, Marele Tată, are un aspect tiranic, ea adăposteşte, protejează, antrenează şi disciplinează deopotrivă individul aflat în plină dezvoltare şi plasează constrângeri necesare asupra gândirii, emoţiei şi comportamentului său.

Supunerea în faţa autorităţii legitime poate fi considerată într-un mod mai rezonabil în lumina metaforei uceniciei. Dependenţa copilăriei trebuie înlocuită de afilierea la un grup, înainte de atingerea maturităţii depline. O astfel de afiliere furnizează societăţii un alt individ pe care să-l utilizeze ca pe o „unealtă“, iar individului matur, dar încă vulnerabil îi oferă protecţia necesară (o „identitate“ consolidată de grup). Capacitatea de a respecta regulile sociale, indiferent de caracteristicile specifice ale disciplinei, poate fi de aceea considerată drept un stadiu tranziţional necesar în mişcarea de la copilărie către maturitate.

Acesta este motivul pentru care disciplina trebuie privită ca o abilitate care poate fi dezvoltată prin aderarea la un ritual strict sau prin scufundarea într-un sistem de credinţe sau o ierarhie de valori, ambele foarte stricte. Odată ce a fost atinsă o astfel de disciplină, ea poate depăşi graniţele precursorului ei în dezvoltare. Aceasta este maniera în care se obţine adevărata libertate. La acest nivel de analiză, toate religiile, tradiţiile culturale şi dogmele autentice sunt echivalente, indiferent de conţinut: ele sunt toate stăpânii a căror slujire poate culmina cu dezvoltarea măiestriei

proprii şi transcenderea în consecinţă a tradiţiei şi a dogmei.

Ucenicia este necesară, dar nu trebuie să fie, din acest motiv, glorificată. Sistemele dogmatice produc stăpâni aspri şi absurzi. Sistemele de credinţe şi acţiune morală — şi acei oameni care se identifică cu ele — sunt preocupate, mai presus de orice, de autoîntreţinere şi păstrarea predictibilităţii şi a ordinii. Tendinţele (neapărat) conservatoare ale marilor sisteme le fac să fie tiranice şi mai mult decât dispuse să zdrobească spiritul celor pe care îi „servesc“. Ucenicia este un precursor al libertăţii, cu toate acestea, şi nimic din ce este necesar şi care merită osteneala nu este lipsit de pericole.

Adoptarea acestui punct de vedere analitic permite un anumit relativism moral, însoţit de o moralitate absolutistă de ordin superior. Particularităţile unui sistem disciplinar pot fi oarecum neimportante. Faptul că aderarea la un astfel de sistem este necesară nu poate fi totuşi trecut cu vederea.

Suntem cu toţii familiarizaţi cu povestea despre natura binevoitoare, ameninţată de forţele rapace ale individului corupt şi ale societăţii maşinilor. Scenariul este unul solid, personajele sunt credibile, dar Mama Natură înseamnă şi ţânţari purtători de malarie, viermi paraziţi, cancer şi sindromul morţii subite a sugarului. Povestea tradiţiei paşnice şi ordonate, subminate de imprudent şi decadent (cu omniprezenta ameninţare a haosului pândind în fundal), este la fel de familiară şi captivantă, şi adevărată — doar că forţele tradiţiei, chiar dacă protectoare, tind să fie oarbe şi să se preocupe mai mult de propria stabilitate decât de bunăstarea celor care li se supun. Am auzit, şi în plus ne-am identificat cu toţii, cu povestea bravului pionier — cu plugul în mână, hotărât să obţină cu forţa o viaţă bună şi o situaţie stabilă de la forţele intransigente ale naturii —, deşi am putea fi sporadic conştienţi de faptul că „forţele intransigente“ atât de eroic configurate îi includeau şi pe locuitorii originari, decimaţi ai peisajului nostru odată străin. Cu toţii cunoaştem, până la urmă, povestea accesului refuzat individului binevoitor, autentic şi inocent la forţele hrănitoare ale lumii adevărate

şi naturale, corupte de restricţiile iraţionale ale societăţii. Acest basm are adepţii săi, de asemenea — nu în ultimul rând, pentru că este reconfortant să crezi că tot ce e „rău“ izvorăşte din exterior, şi nu din interior.

Aceste poveşti sunt toate ideologii (şi sunt mult mai multe). Ideologiile sunt atrăgătoare, inclusiv pentru mintea modernă educată — credulă, în ciuda scepticismului ei —, îndeosebi dacă cei care le întrupează sau le promovează în alt fel oferă ascultătorului orice oportunitate de a se identifica cu personajele creative şi pozitive ale poveştii şi de a nega asocierea cu cele negative. Ideologiile sunt puternice şi periculoase. Forţa lor îşi are originea în însuşirea incompletă, dar eficientă a ideilor mitologice. Pericolul provine din atractivitatea lor, în combinaţie cu incompletitudinea lor. Ideologiile spun doar o parte a poveştii, dar redau acea parte ca şi cum ar fi completă. Aceasta înseamnă că ele nu iau în considerare zone vaste ale lumii. Elementele ignorate conspiră, ca să spunem aşa, ca o consecinţă a refulării lor şi îşi fac cunoscută existenţa, inevitabil, într-o manieră indezirabilă.

Cunoaşterea gramaticii mitologiei poate foarte bine să constituie un antidot pentru credulitatea ideologică. Miturile autentice sunt capabile de reprezentarea tuturor forţelor aflate în conflict, care operează în orice situaţie dată. Orice forţă pozitivă îşi are „duşmanul“ omniprezent şi etern. Aspectul benefic al „mediului natural“ este prin urmare în mod adecvat considerat în lumina capacităţii sale de a provoca arbitrar suferinţă şi moarte. Capacitatea societăţii de a proteja şi adăposti este de aceea înţeleasă prin prisma puternicei sale tendinţe spre tiranie şi eliminarea diversităţii necesare. Aspectul eroic al individului este privit în lumina figurii adversarului, care pândeşte permanent: arogant, laş şi crud. O poveste care conţine toate aceste „elemente constitutive ale realităţii“ este echilibrată şi stabilă, în opoziţie cu o ideologie, şi mult mai pasibilă să producă o izbucnire de psihopatologie socială. Însă forţele care creează lumea ca forum pentru acţiune se războiesc în permanenţă. Cum este posibil să trasezi o cale printre ele, ca să spunem aşa — pentru a configura un mod de a fi care să ia în considerare „toate lucrurile“, fără să fie distruse pe parcursul procesului? O relatare a dezvoltării relaţiei dintre „forţele individului, societate şi haos“ ar putea fi utilă în înţelegerea interacţiunii lor adecvate.

Am consiliat la un moment dat un bărbat în vârstă de aproximativ treizeci de ani, imatur din punct de vedere emoţional, în timpul stagiului meu de formare ca terapeut. Acesta acţiona întotdeauna în contradictoriu cu sine însuşi, punându-şi piedici şi apoi împiedicându-se de ele. (Lucrurile se întâmplau exact aşa, de

fiecare dată. Locuia cu mama lui, după ce mariajul său sfârşise în eşec. I-am sugerat să înceapă să-şi pună ordine în viaţă, începând cu propria cameră — ceea ce este un pas mai dificil decât ar fi de presupus, pentru cineva care este indisciplinat, comportamental şi filosofic vorbind. După ce a îndeplinit cam jumătate din sarcină, a lăsat aspiratorul în pragul uşii camerei. Timp de aproximativ o săptămână a trebuit să păşească peste el, dar nu l-a mutat din loc şi nici nu a terminat treaba. Situaţia aceasta poate fi considerată, în mod rezonabil, o mostră polisemică a vieţii sale.) Această persoană a solicitat ajutor pentru că avea un fiu rezultat din căsnicia destrămată, pe care îl iubea (sau cel puţin îşi dorea să-l iubească). Venise în terapie pentru că nu voia ca fiul său să crească rău, aşa cum crescuse el. Am încercat să-l sperii, cu scopul de a-l face să se poarte ceva mai bine, întrucât credeam (şi cred) că teroarea este un factor motivant excelent şi prea puţin utilizat. (Anxietatea — care este imposibil de eradicat — poate lucra împotriva ta sau în favoarea ta). Am petrecut mult timp scoţând în evidenţă, foarte detaliat, consecinţele comportamentului său haotic şi nedisciplinat, aşa cum apărea el în acel moment al vieţii lui (lipsa unei cariere de succes, lipsa unei relaţii intime, un fiu minor obligat să trăiască într-o familie destrămată) şi posibilele rezultate ale acestuia pe termen lung (dezgust din ce în ce mai mare faţă de propria persoană, o abordare cinică a vieţii, cruzime şi sete de răzbunare, deznădejde şi disperare). Am discutat, de asemenea, despre necesitatea disciplinei — adică, a aderării la un cod moral coerent şi dificil — pentru el însuşi şi pentru fiul său.

Desigur, îşi făcea griji că orice încercare de a configura comportamentul fiului va interfera cu dezvoltarea şi înflorirea naturală a potenţialului înnăscut al copilului. Am putea spune, aşadar, folosind terminologia lui Jung, că el era „în mod inconştient, un exponent“[377] al filosofiei lui Rousseau:

Cu câtă simplitate ar fi trebuit să demonstrez că omul este bun de la natură şi că numai instituţiile noastre l-au înrăit![378]

Cu alte cuvinte — acel Rousseau care îşi abandona în mod repetat propriii copii în orfelinate, deoarece existenţa lor reprezenta un inconvenient pentru el (şi, trebuie să presupunem, o piedică pentru înflorirea bunătăţii sale intrinseci). În orice caz, speranţa fervентă a oricărei persoane nedisciplinate (fie ea chiar a unui

geniu nedisciplinat) este aceea că insignifianţa şi stupiditatea sa sunt din vina altcuiva. Dacă — în cazul cel mai bun — este vina societăţii, atunci societatea trebuie făcută să plătească. Această manevră realizată cu dexteritate îl transformă pe indisciplinat în rebelul admirabil, cel puţin în ochii săi, şi îi permite să caute răzbunarea nejustificată sub deghizarea eroului revoluţionar. Cu greu poate fi imaginată o parodie mai absurdă a comportamentului eroic.

Odată, clientul meu a venit în terapie cu următorul vis:

Fiul meu dormea în pătuţul lui, într-o căsuţă. Pe fereastră a intrat un fulger care a străbătut întreaga casă. Fulgerul era puternic şi minunat şi m-am temut să nu incendieze casa.

Interpretarea viselor este o întreprindere dificilă şi nesigură, dar cred că această imagine poate fi interpretată în contextul discuţiilor pe care le aveam. Fulgerul reprezenta potenţialul implicit al copilului. Acest potenţial era o forţă extrem de puternică şi utilă — ca electricitatea. Însă electricitatea este utilă doar în situaţiile în care poate fi stăpânită. Altfel, incendiază casele.

Nu pot spune prea multe despre evoluţia acestui caz particular, întrucât contactul unui stagiar cu cei care solicită ajutor psihologic tinde să fie limitat în timp. Clientul meu părea, cel puţin, mai afectat de comportamentul său imatur, ceea ce m-a izbit de la bun început; pe parcurs, el a înţeles (cel puţin explicit, nu şi procedural însă) că disciplina poate fi tatăl eroului, şi nu doar inamicul său. Începutul unei astfel de înţelegeri a însemnat debutul formulării unei filosofii de viaţă mature şi sănătoase din partea lui. O astfel de filosofie a fost subliniată în detalii explicite de Friedrich Nietzsche, în pofida poziţiei sale teoretice „antidogmatice“.

Nietzsche a fost considerat neoficial ca un mare adversar al creştinismului. Cu toate acestea, eu cred că el şi-a asumat în mod conştient acest rol. Când structura unei instituţii devine coruptă — în special conform propriilor sale principii —, criticarea ei devine un act de prietenie. Nietzsche este considerat, de asemenea, un individualist înflăcărat şi un revoluţionar al societăţii — ca un profet al supraomului şi supremul distrugător al tradiţiei. Însă el a fost mult mai sofisticat şi complex decât atât. Considera „disciplina intolerabilă“ a Bisericii, pe care o

dispreţuia, ca pe o admirabilă condiţie preliminară a libertăţii spiritului european, despre care credea că nu este încă pe deplin conturat:

Orice morală, fiind opusă spiritului laisser aller, este o acţiune tiranică împotriva „naturii“ şi, de asemenea, împotriva „raţiunii“: însă această afirmaţie ar constitui o obiecţie doar dacă în numele vreunei alte morale s-ar decreta iar o interdicţie a tuturor felurilor de tiranie şi iraţionalitate. Valoarea esenţială şi inestimabilă a oricărei morale constă în faptul că ea este o îndelungată constrângere: pentru a înţelege fenomenul stoicismului, cel al Port-Royal-ului sau cel al puritanismului, trebuie să ne amintim de constrângerea sub efectul căreia au dobândit vigoare şi libertate toate exprimările verbale de până acum — constrângere metrică, tiranie a rimei şi a ritmului. Câte greutăţi au avut de întâmpinat poeţii şi oratorii tuturor popoarelor! — fără a face excepţie de la aceasta câţiva prozatori din zilele noastre, în al căror auz sălăşluieşte o conştiinţă implacabilă — şi toate acestea, „de dragul unei prostii“, cum spun bădăranii utilitarişti care se consideră prin aceasta inteligenţi — sau „din servilism faţă de legi arbitrare“, cum spun anarhiştii care se consideră prin aceasta „liberi“ şi chiar liber-cugetători. Însă, oricât ar părea de uimitor, tot ceea ce există şi a existat vreodată pe pământ în materie de libertate, fineţe, cutezanţă, dans şi măiastră certitudine, fie în domeniul gândirii propriu-zise, fie în cel al guvernării, în domeniul graiului sau în cel al convingerii, în domeniul artelor, precum şi în cel al moralităţii, s-a putut dezvolta numai şi numai sub jugul „tiraniei acestor legi arbitrare“; şi, o spun cu toată seriozitatea, este foarte probabil că de-a dreptul acestea înseamnă „natură“, tocmai felul acestora de a fi este cel „natural“ — şi nu acel laisser aller! Toţi artiştii ştiu cât de depărtat de sentimentul nepăsării se află „cea mai naturală“ stare a lor, libera rânduire, dispunere, decizie, construire din momentele de „inspiraţie“, şi cu ce străşnicie şi precizie se supun ei, tocmai în acele clipe, nenumăratelor legi care sfidează prin însăşi stricteţea şi exactitatea lor orice formulare prin intermediul noţiunilor (căci până şi cea mai stabilă noţiune, în comparaţie cu aceste legi, rămâne ceva flotant, multiplu, echivoc). După câte se pare, lucrul esenţial „din cer precum şi pe pământ“ este, s-o spunem încă o dată, supunerea îndelungată, într-o unică direcţie: cu timpul, din aceasta a rezultat şi rezultă întotdeauna ceva, lucruri de dragul cărora merită să trăieşti pe pământ, ca de pildă virtute, artă, muzică, dans, raţiune, spiritualitate — câte ceva transfigurat, rafinat, nebunesc şi divin. Îndelunga încătuşare a spiritului, suspicioasa constrângere din comunicarea ideilor, disciplina pe care şi-o impunea gânditorul în strădania de a-şi subordona ideile unei conduite bisericeşti

sau curteneşti sau unor ipoteze aristotelice, îndelunga voinţă spirituală de a interpreta tot ceea ce se întâmplă pe baza unei scheme creştine şi de a-l redescoperi şi justifica pe dumnezeul creştin până şi în cea mai neînsemnată întâmplare, toate aceste sforţări, samavolnicii, durităţi, orori, iraţionalităţi s-au dovedit a fi mijloace prin intermediul cărora spiritului european i s-a inoculat vigoarea, necruţătoarea curiozitate şi subtila-i mobilitate: să recunoaştem totuşi că prin aceasta au fost totodată zdrobite, înăbuşite şi alterate valori de vigoare şi spiritualitate de neînlocuit (căci aici, ca şi pretutindeni, „natura“ ni se înfăţişează aşa cum este, în întreaga ei măreţie risipitoare şi indiferentă, măreţie care ne revoltă, dar ne şi impresionează prin nobleţea ei). Faptul că secole de-a rândul gânditorii europeni au cugetat numai şi numai pentru a dovedi câte ceva — astăzi, dimpotrivă, orice gânditor care „vrea să dovedească ceva“ ne pare suspect —, faptul că mai întotdeauna rezultatul la care trebuiau să ajungă prin cele mai stricte raţionamente ale lor era stabilit dinainte, oarecum ca în astrologia asiatică de odinioară sau ca în zilele noastre, în cazul inofensivelor interpretări creştino-morale ale celor mai intime întâmplări ca fiind „întru slava Domnului“ şi „întru mântuirea sufletului“: — această tiranie, acest arbitrar, această nerozie riguroasă şi grandioasă au fost cele care au cultivat spiritul; după câte se pare, sclavia, în sens mai grosolan sau mai rafinat, este un mijloc indispensabil şi în creşterea şi educaţia spirituală. Să cercetăm din acest punct de vedere oricare dintre morale: „natura“ care sălăşluieşte în ele este cea care inspiră ura faţă de laisser aller, faţă de libertatea exagerată, inoculând trebuinţa orizonturilor limitate, a sarcinilor imediate — cea care propovăduieşte îngustarea perspectivei, aşadar, într-un anumit sens, prostia în chip de condiţie indispensabilă vieţii şi dezvoltării. „Tu trebuie să te supui cuiva, şi aceasta, pentru multă vreme: altminteri vei pieri şi vei pierde orice respect faţă de tine însuţi“ — acesta mi se pare a fi imperativul moral al naturii, imperativ care desigur că nu e nici pe atât de „categoric“ pe cât pretindea bătrânul Kant (de aici, acel „altminteri“), şi nici nu se adresează indivizilor (ce-i pasă naturii de indivizi!), dar cu atât mai mult popoarelor, raselor, epocilor, claselor sociale şi, înainte de toate, întregii specii animale a „omului“, omenirii.[379]

Aceasta este filosofia uceniciei — utilă în conceptualizarea relaţiei necesare dintre subordonarea faţă de o instituţie socială construită de-a lungul istoriei şi dezvoltarea finală a adevăratei libertăţi.

Un copil nu poate trăi independent. Singur, se cufundă în posibilitate.

Necunoscutul înlocuieşte capacitatea individuală de adaptare, la început. Doar transmiterea tiparelor comportamentale determinate istoric — şi, în al doilea rând, a descrierilor lor concomitente — este ceea ce permite supravieţuirea în copilărie. Aceste tipare comportamentale şi ierarhii ale valorilor — pe care copiii le imită şi apoi le învaţă expres — oferă o structură sigură fiinţei nesigure. Grupul este acela care, iniţial sub forma părinţilor, stă între copil şi anumite catastrofe psihologice. Depresia, anxietatea şi prăbuşirea fizică, caracteristice unei separări prea timpurii de părinţi, sunt rezultatul expunerii la „prea mult necunoscut“ şi incorporarea unei „prea puţine structuri culturale“. Îndelungata perioadă de dependenţă umană trebuie însoţită de asigurarea unui mediu social stabil — de interacţiuni sociale previzibile, care să îndeplinească necesităţile motivaţionale individuale; de transmiterea unor tipare comportamentale şi scheme de valori capabile să transforme necunoscutul imprevizibil şi înfricoşător în echivelentul său benefic. Aceasta înseamnă că transformarea dependenţei copilăriei necesită adoptarea comportamentului ritualic (chiar şi orele fixe de masă şi de somn sunt ritualuri) şi incorporarea unei moralităţi (un cadru de referinţă) cu o fundaţie inevitabil metafizică.

Tranziţia reuşită de la copilărie la adolescenţă înseamnă identificarea cu grupul, mai curând decât continuarea dependenţei faţă de părinţi. Identificarea cu grupul oferă individului o sursă alternativă, generalizată, nonparentală de protecţie în faţa necunoscutului şi furnizează grupului resursele unui alt suflet. Grupul constituie un tipar de adaptare validat istoric (comportamente specifice, descrieri ale comportamentului şi descrieri generale). Identificarea individului cu aceste tipare îl fortifică atunci când are nevoie să se separe de părinţii săi şi să facă un pas spre maturitate, dar întăreşte şi grupul, în măsura în care acesta are acum acces la abilităţile individului. Identificarea individului cu acest tipar îi consolidează abilitatea de a se ridica pe două picioare, în procesul de maturizare — îi sprijină hotărârea de a se îndepărta de lumea atotcuprinzătoare, prea sigură şi prea dependentă de mamă. De aceea identitatea cu un grup vine să înlocuiască recursul la autoritatea parentală, ca o „modalitate de a se confrunta cu necunoscutul“. Ea oferă structură relaţiilor sociale (cu sine şi cu alţii), determină sensul obiectelor, oferă un final dezirabil ca ideal şi stabileşte procedura acceptabilă (modul acceptabil de a „atinge paradisul pământesc“).

Identificarea personală cu un grup înseamnă socializare, întruparea individuală a valorilor grupului — în primul rând, aşa cum sunt exprimate ele în comportament. Valorile de grup constituie o judecată istorică şi cumulativă asupra importanţei relative a stărilor particulare ale motivaţiei, cu respectul

cuvenit pentru intensitatea exprimată în acţiunea individuală, în contextul social. Toate societăţile sunt compuse din indivizi ale căror acţiuni reprezintă întruparea trecutului creativ. Acesta din urmă poate fi conceptualizat ca sinteză a întregii activităţi comunicative şi exploratorii, creatoare de cultură, inclusiv a actului de sinteză în sine.

Mitul cuprinde descrierea cunoaşterii procedurale; constituie reprezentarea episodică/semantică a înţelepciunii comportamentale cumulative, într-o formă din ce în ce mai abstractizată. Introducerea individului anterior dependent, în momentul adolescenţei, în lumea comportamentului şi mitului ancestral reprezintă transmiterea culturii — inocularea Marelui Tată, personalitate determinată istoric şi reprezentare a acesteia — ca o adaptare la necunoscut, o explicare a lui şi o protecţie împotriva acestuia, Marea şi Teribila Mamă. Această introducere atinge apogeul odată cu iniţierea, ritualul primar care semnifică transmiterea culturală — evenimentul care distruge uniunea „inconştientă“ dintre copil şi mama biologică.

Copilul se naşte într-o stare de dependenţă abjectă. Mama care îl poartă este simultan forţă individuală şi întrupare a bunătăţii biologice impersonale — eterna mamă mitică virgină, consoarta materială a lui Dumnezeu. Copilul vine echipat cu abilitatea de a reacţiona faţă de această prezenţă hrănitoare înnăscută, de a dezvolta o relaţie simbiotică cu persoana de îngrijire şi de a creşte incredibil de puternic. Maturizarea capacităţii exploratorii creative, care constituie baza încrederii mature în sine, pare a fi dependentă, în cee ace priveşte o genezăadecvată, de manifestarea solicitudinii materne: de iubire, stimularea echilibrată a abilităţii individuale şi protejarea de orice rău potenţial. Atingerea şi îngrijirea plină de blândeţe îl seduc pe copil să trăiască, să-şi extindă independenţa, să-şi exploateze potenţialul de putere şi abilitate individuală.[380] Absenţa acestei griji înseamnă incapacitatea de efort, depresie şi perturbare intrapsihică şi chiar moarte.[381]

Individul care se maturizează se extinde în mod necesar (tragic, eroic) dincolo de domeniul protecţiei materne paradiziace, pe parcursul dezvoltării sale; ajunge în mod necesar la o înţelegere a cărei dorinţă de pericol şi nevoie de viaţă depăşeşte capabilitatea adăpostului matern. Aceasta înseamnă că mica fiinţă care creşte ajunge în cele din urmă să se confrunte cu diferite probleme — cum să te înţelegi cu ceilalţi, în grupurile de joacă formate exclusiv din copii de aceeaşi vârstă, cum să-ţi alegi un tovarăş dintr-o multitudine de tovarăşi potenţiali —, care nu pot fi rezolvate (ci, dimpotrivă, pot fi agravate) prin implicarea

maternului benefic. Astfel de probleme ar putea fi considerate drept consecinţe emergente ale procesului de maturizare însuşi, ale posibilităţii crescute de acţiune şi înţelegere, care însoţeşte neapărat maturizarea. Un copil de patru ani, care începe să meargă la grădiniţă, nu poate să folosească obiceiurile şi schemele de reprezentare ale unui copil de trei ani, pentru a-şi croi calea în noua lume socială. Un adolescent de treisprezece ani nu poate să folosească personalitatea unui copil de şapte ani — indiferent cât de sănătos — pentru a rezolva problemele endemice adolescenţei. Aici intră în scenă grupul — cel mai evident, în momentul de vârf al adolescenţei — şi oferă un adăpost protector „permeabil“ copilului care este prea mare pentru mamă, dar nu suficient de mare pentru a se descurca singur. Ritualurile de iniţiere, universal răspândite — moarte „spirituală“ indusă şi renaştere subsecventă — catalizează dezvoltarea personalităţii adulte: urmăresc tiparul fundamental al mitului cosmogonic, ciclic şi circular al căii. Riturile determinate cultural şi procesele biologice asociate cu iniţierea constituie o distrugere absolută a personalităţii copilăriei, a dependenţei copilăriei — iniţial stabilitate „paradiziacă“ lipsită de conştiinţă de sine — pentru cataliza necesară identificării de grup. Astfel de ritualuri tind să fie mai complexe şi mai vaste pentru băieţi decât pentru fete. Aceasta se întâmplă probabil, parţial, pentru că dezvoltarea băieţilor pare a fi mai uşor influenţată negativ, într-o manieră nocivă social, decât a fetelor (băieţii adolescenţi sunt mai agresivi şi printre ei se numără mai mulţi delincvenţi[382]) şi parţial pentru că tranziţia tinerelor fete spre maturitate este catalizată „natural“, luând forma unei maturizări comparativ rapide şi a instalării natural dramatice a menstruaţiei.

Grupul în care este introdus iniţiatul constă într-o ţesătură complexă de tipare comportamentale create şi subsecvent organizate în trecut, ca o consecinţă a explorării comunicative creatoare şi voluntare. Grupul este expresia curentă a unui tipar de comportament dezvoltat în cursul a sute de mii de ani. Acest tipar este construit din comportamente stabilite iniţial de eroi creativi — de indivizi care au fost capabili şi dispuşi să facă şi să gândească ceva care nu a mai fost făcut sau gândit de nimeni înainte. Integrarea acestor comportamente într-o ierarhie stabilă şi reprezentarea lor abstractă în cursul unui proces care începe cu imitarea şi se sfârşeşte cu descrierea semantică produce o structură procedurală şi declarabilă a cărei incorporare sporeşte dramatic repertoriul comportamental al individului şi abilitatea sa descriptivă, predictivă şi reprezentaţională. Această incorporare — care este implicită în primul rând, şi prin urmare invizibilă — este identificarea cu grupul. Identificarea cu grupul înseamnă asigurarea sensului determinat, ca antidot la ignoranţa atroce şi expunerea la haos.

Numeroase ritualuri (specifice) au evoluat pentru a cataliza o astfel de identificare. Catalizarea apare deseori ca fiind necesară, întrucât trecerea la adolescenţă este vital de importantă, dar foarte solicitantă psihologic, implicând sacrificiul „voluntar“ al dependenţei copilăriei (o formă validă de adaptare, dar care se bazează pe presupuneri [nondeclarative] potrivite doar situaţiei copilăriei). Astfel de ritualuri tranziţionale se sprijină în general pe punerea în act a structurii narative fundamentale — Calea — prezentată anterior. Iniţierea ritualică, de exemplu — o trăsătură formală omniprezentă a culturii preexperimentale[383] —, are loc la sau aproape de momentul instalării pubertăţii, atunci când este esenţial pentru dezvoltarea psihică ulterioară şi siguranţa tribală continuă ca băieţii să transcendă dependenţa de mamele lor. În tiparul general de iniţiere, bărbaţii, acţionând ca o unitate (ca întruparea istoriei sociale[384]), îi separă pe iniţiaţi de mamele lor, care opun o anumită cantitate de rezistenţă mai mult sau mai puţin dramatizată şi ceva suferinţă autentică (la „moartea“ copiilor lor).

Băieţii ştiu că urmează să fie introduşi unei forţe monstruoase care există în noapte, în pădure sau în peşteră, în adâncimile necunoscutului. Această putere, capabilă să-i devoreze, slujeşte drept misterioasa zeitate a iniţierii. Odată îndepărtaţi de mamele lor, băieţii îşi încep ritualul. Acesta implică în general un anumit amestec de regresie indusă a personalităţii — reducerea la starea „haosului precosmogonic“, existentă înainte chiar de copilăria mică — şi inducerea unei frici copleşitoare, însoţită de solicitări fizice sau spirituale ori tortură. Iniţiaţilor li se interzice deseori să vorbească şi pot fi hrăniţi doar de bărbaţi. Pot fi circumcişi, mutilaţi sau îngropaţi de vii — li se cere să suporte pedepse grele şi sunt supuşi unei spaime intense. Ei trec simbolic prin gura Teribilei Mame şi sunt renăscuţi ca bărbaţi, ca membri adulţi ai „tribului“, ceea ce înseamnă cumularea istorică a consecinţelor comportamentelor de adaptare. (Deseori, iniţiaţii chiar trec, efectiv, prin corpul unor fiare construite anume, ajutaţi de bătrânii tribului, care slujesc drept agenţi ai zeităţii.[385]) Când ritualul este încheiat cu succes, iniţiaţii nu mai sunt copii, dependenţi de bunăvoinţa arbitrară a naturii — sub forma mamelor lor —, ci sunt membri ai tribului bărbaţilor, purtători standard activi ai culturii lor particulare, a căror personalitate anterioară a fost distrusă, ca să spunem aşa, prin foc. Ei s-au confruntat cu succes cu cea mai mare încercare pe care este posibil s-o întâlnească vreodată în vieţile lor.

Teroarea indusă de expunerea ritualică la forţele necunoscutului pare să plaseze creierul într-o stare caracterizată de sugestibilitate crescută sau, cel puţin, de o

nevoie de ordine dramatic sporită, de nevoia de naraţiune coerentă şi semnificativă. Persoana care se află într-o „stare“ în care nu mai ştie ce să facă sau la ce să se aştepte este extrem de motivată să iasă din acea stare prin orice mijloace. Îndepărtarea de un mod de adaptare familiar, provocată de o schimbare dramatică a regiunii sociale (a „contextului“), produce în psihicul celor trataţi în felul acesta o stare de spaimă acută şi o dorinţă intensă de restabilire a predictibilităţii şi sensului. Această spaimă acută este, aşa cum am văzut, consecinţa „renarativizării“ mediului: o solicitare suficient de puternică a integrităţii unei personalităţi îi perturbă structura, „eliberând“ fenomenele la care se adaptase anterior din strânsoarea acţiunii şi evaluării familiare. Fenomenele astfel „eliberate“ „posedă“ încă o dată suficientă „energie“ pentru a-şi motiva reconceptualizarea (cu alte cuvinte, pentru a face din acel proces de reconceptualizare ceva suficient de vital şi important, pentru a se întipări în memorie — în incarnarea permanentă ca „personalitate“).

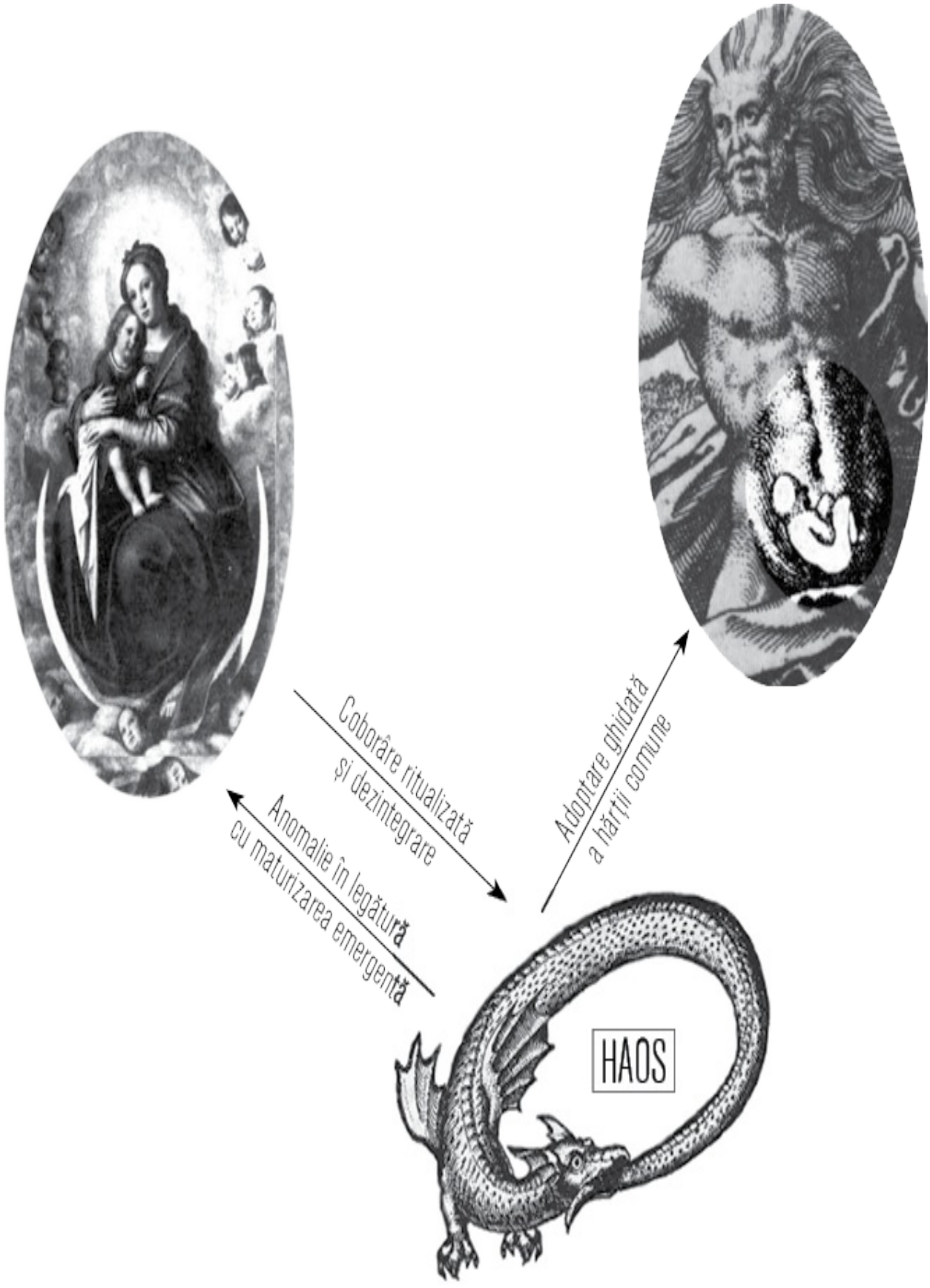

Coborâre ritualizată
și dezintegrare
Adoptare ghidată
a hărții comune
Anomalie în legătură
cu maturizarea emergentă
HAOS

Figura 46. „Moartea“ şi „renaşterea“ iniţiatului adolescent

Iniţiaţii „reduşi“ ritualic şi îngroziţi, incapabili să se bazeze pe strategiile de adaptare utilizate în timpul copilăriei lor, au nevoie cu disperare de noi explicaţii şi noi tipare de comportament, pentru a supravieţui în ceea ce este, până la urmă, un mediu nou. Noul mediu este societatea bărbaţilor, unde femeile sunt partenere sexuale şi egale, şi nu surse de confort dependent; unde furnizarea de hrană şi adăpost este o responsabilitate, şi nu o certitudine; unde securitatea — autoritatea finală, sub forma părintelui — nu mai există. Când „personalitatea“ copilăriei este distrusă, este inculcată personalitatea adultă — o manifestare a culturii transmise. „Naraţiunea“ iniţiatorie generală sau ritualul este prezentată schematic în Figura 46: „Moartea“ şi „renaşterea“ iniţiatului adolescent.

Ritualul botezului, comparativ mai abstractizat, se bazează pe principii similare. Botezul este reprezentarea dramatică sau episodică a actului sau ritualului iniţierii, sau, cel puţin, se află la mijlocul distanţei dintre formele total „inconştiente“ sau procedurale ale iniţierii şi echivalentele lor simbolice, semantic abstractizate. Botezul este naşterea (renaşterea) spirituală, opusă naşterii cărnii. Cristelniţa din biserică, aceea care conţine apa botezului, este un analog simbolic al uterului[386] (uterus ecclesiastiae), locul „originar“ care transformă haosul precosmogonic în materie întrupată în spirit (în „personalitate“). Atunci când iniţiatul este cufundat în (acum, stropit cu) apa botezului, el este redus simbolic, de la stabilitate insuficientă la haos; este cufundat ca fiinţă profană şi apoi renăscut; este reunit (incestuos, mitic vorbind) cu Marea Mamă, apoi renăscut formal în comunitatea spiritului.[387] Astfel de reduceri abstracte la „moarte“ şi reconstrucţii simbolice constituie ritualizarea şi reprezentarea procesului nesfârşit de necesar pentru revitalizarea personalităţii individuale şi a grupului social. Eliade afirmă:

Majoritatea încercărilor iniţiatice implică, mai mult sau mai puţin evident, o moarte rituală urmată de înviere sau de o nouă naştere. Momentul central din toate iniţierile este reprezentat de ceremonia care simbolizează moartea novicelui şi întoarcerea lui în rândurile celor vii. Dar el revine la viaţă ca un om nou,

asumându-şi un alt mod de a fi. Moartea iniţiatică semnifică sfârşitul imediat al copilăriei, ignoranţei şi condiţiei profane.

Toate riturile re-naşterii şi resurecţiei şi simbolurile pe care le implică arată că novicele a atins alt mod de existenţă, inaccesibil celor care nu au fost supuşi încercărilor iniţiatice, care nu au cunoscut moartea. Să reţinem această caracteristică a mentalităţii arhaice: credinţa că o stare nu poate fi modificată fără a fi mai întâi anihilată — în cazul de faţă, fără moartea rituală a copilului ca semn al desprinderii lui de copilărie. Aceasta nu înseamnă că exagerăm importanţa acestei obsesii a începutului care, pe scurt, este obsesia începutului absolut, a cosmogoniei. Pentru ca un lucru să fie bine făcut, trebuie să fie făcut ca prima oară. Dar prima oară lucrul — această clasă de obiecte, acest animal, acest comportament — nu a existat: când, în illo tempore, obiectul acesta, animalul acesta, obiceiul acesta au început să existe, a fost ca şi când, prin puterea Zeilor, fiinţa s-a ivit din nefiinţă.

Moartea iniţiatică este indispensabilă începutului vieţii spirituale. Funcţia ei trebuie înţeleasă în legătură cu ceea ce se pregăteşte: naşterea într-un mod superior de a fi… Moartea iniţiatică este adesea simbolizată, de exemplu, prin întuneric, noapte cosmică, uter teluric, colibă, pântecele unui monstru. Toate aceste imagini exprimă mai mult regresia la o stare preformală, la un mod latent de a fi (complementat haosului precosmogonic) decât anihilarea totală (în sensul în care, de exemplu, concepe moartea un membru al societăţii moderne). Aceste imagini şi simboluri ale morţii rituale sunt indisolubil legate de germinaţie, de embriologie; ele indică deja o nouă viaţă în curs de pregătire…

Pentru gândirea arhaică, prin urmare, omul este făcut — el nu se face singur. Bătrânii iniţiaţi, maeştrii spirituali sunt cei care îl fac. Dar aceştia aplică revelaţiile pe care le-au primit la începutul Timpului de la Fiinţele Supranaturale. Ei nu sunt decât reprezentanţii acestor Fiinţe; într-adevăr, în multe cazuri, ei le întruchipează. Aceasta înseamnă că pentru a deveni efectiv om este necesară asemănarea cu un model mitic.[388]

Grupurile sunt indivizi unitari în acceptarea unui tipar comportamental colectiv, determinat istoric şi a unei scheme de valori. Internalizarea acestui tipar şi descrierea lui (miturile — şi filosofiile, în culturi mai abstracte — care îl însoţesc) produc simultan abilitatea de a acţiona într-un mediu (social) dat, de a

prevedea rezultatele unei astfel de acţiuni şi de a determina sensul evenimentelor generale (sens asociat inextricabil cu rezultatul comportamental). O astfel de internalizare culminează cu ridicarea structurilor implicit procedurale şi explicit declarabile ale „personalităţii“, care sunt mai mult sau mai puţin izomorfice în natură, care constituie simultan obişnuinţă şi cunoaştere morală. Obişnuinţa este un fel de a fi, o strategie generală pentru „mântuire“ în sferele „naturale“ şi „culturale“, configurate de schimbul social al informaţiilor încărcate cu afect, controlate până în punctul automatismului „inconştient“. Cunoaşterea morală este reprezentarea fixă a (anterior) „necunoscutului“, este generarea capacităţii de a prevedea comportamentul obiectelor, al altor oameni şi pe cel propriu. Întreaga reprezentare corectă, conectată comportamental, a lumii ca forum pentru acţiune constituie structura care reduce multiplele sensuri ale plenului experienţei la un domeniu restricţionat şi, de aceea, gestionabil. Unul dintre multiplele sensuri este anxietatea, la un prim contact (sau în condiţii necontrolate, copleşitoare sau involuntare de expunere) — anxietatea, care ar fi altfel generată ca reacţie la orice. Interferenţa cu incarnarea adolescentă a grupului, catalizată de iniţiere, este prin urmare întreruperea furnizării de structură sau eşecul (re)generării acesteia, pentru un răgaz de la anxietatea existenţială insuportabilă.

O societate „funcţionează“ în măsura în care le furnizează membrilor săi capacitatea de a prevedea şi controla evenimentele în câmpul lor de experienţe — în măsura în care oferă o barieră, o protecţie în faţa necunoscutului sau neaşteptatului. Cultura oferă un model ritualic pentru emularea comportamentală, precum şi euristica pentru dorinţă şi predicţie — proceduri active pentru comportamentul în lumea socială şi cea nonsocială, plus descrierea proceselor în lumea socială şi nonsocială, inclusiv procesele comportamentale. De aceea, incorporarea culturii înseamnă adaptarea fixă la necunoscut: înseamnă, simultan, inhibarea fricii induse de noutate, reglarea comportamentului interpersonal şi asigurarea modului mântuitor de fiinţare. Grupul este structura istorică pe care umanitatea a ridicat-o între individ şi necunoscutul teribil. Reprezentarea intrapsihică a culturii — stabilirea identităţii grupului — protejează indivizii de spaima copleşitoare de propria experienţă; de contactul cu sensul a priori al lucrurior şi situaţiilor. Aceasta este intervenţia Marelui Tată mitic împotriva teribilei lumi a Marii Mame. Această intervenţie reprezintă prevederea unei scheme specifice a scopurilor, care permite transformarea capriciilor experienţei individuale în evenimente pozitive, într-un context social, în prezenţa protecţiei împotriva necunoscutului insuportabil.

Această structură culturală, determinată istoric, este construită din reacţii curajos proiectate şi creativ integrate situaţiilor care apar în mod tipic în cursul experienţei umane, aranjate în termenii importanţei lor relative, organizaţi simultan pentru a minimaliza conflictul motivaţional intrapsihic şi extern interpersonal şi pentru a permite adaptarea continuă. Această structură (în primul rând, nonverbală) transmisă la nivel comunitar prin presupuneri, aşteptări şi comportamente este foarte stabilă, în cele mai multe circumstanţe. A văzut de toate şi a făcut de toate, ca să spunem aşa, şi nu poate fi subminată prea uşor. În cele mai multe situaţii, ea guvernează în mod eficient interacţiunea socială, aşteptările generale şi organizarea comportamentului direcţionat spre un scop. În forma sa implicit imitativă, dramatică, narativă este excepţional de durabilă şi extrem de rezistentă în faţa revoluţiei sociale naive.[389] Totuşi, o astfel de stabilitate este avantajoasă doar în vremuri stabile. În circumstanţe excepţionale, când mediul se schimbă cu rapiditate, din motive independente sau dependente de activitatea umană — „personalitatea“ istorică trebuie schimbată sau chiar reconfigurată calitativ, pentru a permite adaptarea la fel de rapidă. Acest proces de rearanjare se bazează în mod necesar pe distrugerea (moartea) vechii ordini. Dizolvarea vechii ordini înseamnă întoarcerea (potenţială) a sensului determinat al obiectelor experienţei la starea lor preclasificată de haos — totodată insuportabil de ameninţătoare şi infinit de promiţătoare. Frica de inevitabilitatea unei astfel de disoluţii, vagă totuşi, reprezintă o barieră puternică în faţa procesului readaptării creative.

Structura istorică „se protejează pe sine“ şi îşi protejează structura în două modalităţi înrudite. În primul rând, ea inhibă comportamentele intrinsec gratificante, dar „antisociale“ (acelea care ar putea perturba stabilitatea culturii de grup), asociindu-le cu o anumită pedeapsă (sau cel puţin cu ameninţarea acesteia). Pedeapsa ar putea include aplicarea curentă a unor penalităţi indezirabile sau, mai „subtil“, înlăturarea „dreptului de a sluji ca reprezentant recunoscut al structurii sociale“. Aceasta înseamnă, în al doilea caz, renunţarea individuală forţată la identificarea cu (imitarea, internalizarea) structurii sociale amintite (cel puţin pentru cel odată-socializat) şi inducerea vinovăţiei sau anxietăţii copleşitoare, ca o consecinţă a pierderii scopului, dizolvării valorii şi reexpunerii subsecvente la noutatea experienţei decontextualizate. Tocmai potenţialul pentru o astfel de stare insuportabilă afectiv constituie puterea excluderii — care poate fi folosită „conştient“ de societăţi, pentru a-i pedepsi pe delincvenţi sau care poate fi experimentată ca o stare autoindusă de către indivizi suficient de nepăsători, aroganţi sau ignoranţi, pentru a „omorî“ ceea ce îi sprijină.[390]

Structura istorică determinată cultural se protejează şi se menţine, în al doilea rând, prin promovarea activă a participării individuale la strategiile comportamentale care satisfac cerinţele culturale şi care, concomitent, sporesc stabilitatea grupului. Calea, construită social, a unei profesii, de exemplu, îi oferă individului care incarnează respectiva profesie oportunitatea unei activităţi semnificative, într-o modalitate care sprijină sau cel puţin nu subminează stabilitatea structurii determinate istoric, care reglează funcţionarea sistemului său de reacţie la ameninţare. Adoptarea unei „personalităţi profesionale“ validate social îi furnizează individului iniţiat şi identificat ca atare oportunitatea, aprobată de ceilalţi, obţinerii unei plăceri derivate din scop, cu o relativă eliberare de pedeapsă, ruşine şi vinovăţie. Competiţia potenţial supărătoare dintre modurile de viaţă legitimate social din cadrul unui anumit grup social este şi ea supusă minimalizării culturale. Fiecare dintre numeroasele profesii a căror existenţă presupune o societate cu funcţionare complexă este consecinţa activităţilor eroice trecute, care au înfiinţat profesia, modificată de activităţile la fel de eroice care au permis menţinerea şi „actualizarea“ ei (în prezenţa altor activităţi concurente şi a solicitărilor „de mediu“ în permanentă schimbare). „Avocat“ şi „doctor“, de exemplu, sunt două ideologii întrupate, imbricate în scheme narative complexe, de tip umbrelă, ale căror domenii de activitate, cunoştinţe şi competenţe au fost delimitate, în contradictoriu, până când amândouă au putut ocupa acelaşi „teritoriu“, fără apariţia unui conflict distructiv şi contraproductiv. Aceasta este „organizaţia regilor morţi“, ca să spunem aşa, sub conducerea „eroului“: doctorii şi avocaţii sunt deopotrivă supuşi „principiilor de ordin superior (legale)“ care le guvernează comportamentul, astfel încât un grup să poată tolera — cel puţin rezonabil — prezenţa celuilalt.

Sistemul patriarhal, adecvat structurat, îndeplineşte nevoile prezentului, „luând în considerare“ şi nevoile viitorului; simultan, echilibrează cererile proprii cu cele ale celuilalt. Adecvarea „soluţiei culturale“ este judecată în funcţie de reacţia afectivă individuală. Această înrădăcinare a verificării în afectul universal constant, în combinaţie cu constrângerile suplimentare de stabilitate şi adaptabilitate, înseamnă construirea inevitabilă a grupurilor umane şi a sistemelor morale umane, cu trăsături generale identificabile şi procese de generare. Constituirea unui grup de succes, cea mai dificilă realizare, înseamnă înfiinţarea unei societăţi compuse din indivizi care acţionează în propriul lor interes (cel puţin într-o măsură suficientă pentru a face viaţa suportabilă) şi care, acţionând astfel, îşi menţin şi dezvoltă deopotrivă cultura. „Cerinţele de satisfacţie, protecţie şi adaptare, atât la nivel individual, cât şi social“ — pe perioade lungi şi variabile — plasează constrângeri intrinseci severe asupra

modului în care pot opera societăţile umane de succes. Se poate spune că astfel de constrângeri oferă limite universale pentru moralitatea umană acceptabilă. Natura a ceea ce este acceptabil stimulează conflictul direct sau dezbaterea, în termeni de detalii, dar imaginea de ansamblu este în mod necesar clară. Această imagine este prezentată şi reprezentată în ritual, mitologie şi naraţiune, descriind etern teme intrinsec semnificative şi punându-le în scenă într-un mod etern fascinant. Nietzsche afirmă:

Diferitele concepte filosofice nu sunt defel arbitrare, ele nu se dezvoltă fiecare pentru sine, ci în relaţie şi rudenie unele faţă de celelalte. Oricât de bruscă şi capricioasă ar fi apariţia lor în istoria gândirii, ele nu fac mai puţin parte din acelaşi sistem, în chip de reprezentanţi totali ai faunei unui continent. Această afirmaţie nu este dovedită la urma urmei de siguranţa cu care cei mai diverşi filosofi vin rând pe rând să-şi ocupe locul în interiorul unei anumite scheme de bază a filosofiilor posibile. O magie invizibilă îi obligă să parcurgă fără încetare unul şi acelaşi circuit: oricât de independenţi s-ar crede ei unii faţă de alţii prin vrerea lor critică sau sistematică, ceva din ei îi conduce, ceva îi împinge să se perinde unul după celălalt, într-o anumită ordine, ordine sistematică ce este aceea a conceptelor şi înrudirii lor. De fapt, gândirea lor este mai puţin o descoperire, ci mai degrabă o recunoaştere, o aducere-aminte, o reîntoarcere la o îndepărtată şi străveche reşedinţă a sufletului din care au luat naştere odinioară aceste concepte: din acest punct de vedere, activitatea filosofică este un fel de atavism de cel mai înalt grad.[391]

Adoptarea unui fel de a fi special permite, în acelaşi timp, determinarea sensului obiectelor şi a moralităţii comportamentelor. Obiectele capătă semnificaţie în funcţie de utilitatea lor percepută — cu privire la capacitatea de avansare, dincolo de prezentul insuportabil, spre viitorul ideal; în aceeaşi manieră, se consideră că un comportament moral promovează, iar un comportament imoral subminează avansarea. Desigur, identificarea a ceea ce constituie baza pentru stabilitatea naturii moralităţii sau a valorii comparative a obiectelor nu este o chestiune uşoară. În realitate, o astfel de judecată cuprinde o cerinţă centrală, constantă de adaptare. La această problemă nu poate fi oferită o soluţie de tip răspuns fix — această întrebare, „natura idealului suprem“ sau „natura binelui suprem“ —, pentru că mediul care ridică problema, ca să spunem aşa, se

schimbă constant, pe măsură ce trece timpul (tocmai schimbarea constituie, de fapt, progresia în timp). Faptul constant al schimbării eterne nu elimină totuşi utilitatea tuturor răspunsurilor „morale“, întrucât astfel de răspunsuri trebuie formulate înainte ca orice acţiune sau interpretare să poată avea loc. Timpul doar conferă o eternă lipsă de sens structurii fixe ca soluţie — respectiv, structura fixă ca opusă procesului (în acest caz, procesul comunicativ creativ, cu un anumit tipar, al generării de structuri adaptative).

Conflictul, pe palier individual şi social, constituie disputa în privinţa valorii comparative a experienţelor, obiectelor şi comportamentelor. Presupunerea nondeclarativă „a“, pe care se bazează (ipotetic) comportamentul „a“, devine dominată de presupunerea „b“, „b“ devine dominată de „c“ şi aşa mai departe, în conformitate cu o anumită schemă sau noţiune implicită de valoare supremă, care se manifestă mai întâi în comportament şi în conflictul comportamental, cu mult timp înainte de a putea fi reprezentată episodic sau semantic. Se poate spune că apariţia unei scheme de valoare supremă este o consecinţă inevitabilă a evoluţiei sociale şi exploratorii a omului. Structura culturală, incarnată intrapsihic, îşi are originea în acţiunea creativă, imitarea unei astfel de acţiuni, în integrarea acţiunii şi acţiunea imitată — ceea ce conduce la acţiune adaptativă şi reprezentarea tiparului integrat de acţiune. Procedurile pot fi cartografiate în memoria episodică şi rezumate până la esenţă de către sistemul semantic. Acest proces are ca rezultat construirea unei scheme sau a unei naraţiuni. Orice naraţiune conţine, implicită, o serie de ipoteze morale. Reprezentarea acestui cod moral (în primul rând social) sub forma memoriei episodice constituie baza pentru mit; furnizează terenul şi materialul pentru viitoarea dezvoltare mediată lingvistic a dogmei religioase sau a moralităţii codificate. Avantajele unei astfel de codificări sunt avantajele oferite de abstractizarea per se — uşurinţa comunicării, facilitarea transformării — şi declararea formală a principiilor (consacrate istoric) utile în medierea disputei emergente centrate asupra valorilor. Dezavantajele, mai subtile şi mult mai dificil de recunoscut — includ oprirea prematură a eforturilor creatoare şi bazarea dogmatică pe înţelepciunea trecutului (mort).

Fiinţele umane, ca animale sociale, acţionează „ca şi cum“ ar fi motivate de un sistem (limitat) de virtuţi morale mai mult sau mai puţin consecvente intern şi integrate, chiar şi în absenţa reprezentării explicite (declarative) a acestui sistem. Natura acestor virtuţi, întrupată în comportament la origine, a devenit din ce în ce mai conştientă (mai reprezentată în gândirea declarativă şi în amintire) pe parcursul evoluţiei cognitive umane mediate social. Cu toate acestea, este foarte

dificil să determinăm şi să afirmăm explicit în ce constă comportamentul virtuos, să descriem cu acurateţe cum ar trebui să acţioneze şi cum acţionează oamenii — să identificăm scopurile cărora ar trebui să li se dedice comportamentul şi să oferim justificări explicite şi riguroase acestor reclamaţii. O cultură reprezintă, în mare măsură, un cod moral comun, iar deviaţiile de la acel cod sunt în general cu uşurinţă identificate, cel puţin post-hoc. Cu toate acestea, este încă valabil faptul că descrierea domeniului moralităţii tinde să depăşească abilitatea gândirii declarative şi că natura unei însemnate părţi a comportamentului despre care credem că este moral rămâne totuşi, de aceea, încorporată procedurii inconştiente. Drept consecinţă, e simplu să devenim derutaţi cu privire la natura moralităţii şi să tragem concluzii „fixe“ nepotrivite, neoportune şi periculoase.

Conservatorul îşi venerează cultura, în mod adecvat, ca fiind creaţia a ceea ce merită în primul rând devotament, aducere aminte şi respect. Această creaţie este soluţia concretă la problema adaptării: „cum să te comporţi?“ (şi cum poate fi acest lucru reprezentat şi comunicat?) Este foarte uşor, în consecinţă, să te înşeli în atribuirea valorii şi să venerezi soluţia specifică însăşi, mai degrabă decât sursa acelei soluţii. De aici, porunca biblică:

Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine!

Să nu-ţi faci chip cioplit şi niciun fel de asemănare a niciunui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos, şi din câte sunt în apele de sub pământ!

Să nu te închini lor, nici să le slujeşti, că Eu, Domnul Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu zelos, care pedepsesc pe copii pentru vina părinţilor ce Mă urăsc pe Mine, până la al treilea şi al patrulea neam.[392]

Această poruncă arbitrară există în mare parte pentru că, în general, se acordă (poate să se acorde, în stadiile iniţiale ale reprezentării abstracte) mult mai puţină atenţie explicită metaproblemei fundamentale, dar mai abstractă şi dificilă, a adaptării: „cum trebuie (sau trebuia) să ai un comportament hotărât?“ sau „care este natura procedurii comportamentale care duce la stabilirea unei clasificări a formelor valide ale modurilor de comportament? (care duc la adaptarea reuşită, ca atare?)“ şi „cum poate fi aceasta reprezentată şi comunicată?“ Răspunsul la

întrebarea „ce reprezintă valoarea supremă?“ sau „care este binele suprem?“ constituie, de fapt, soluţia la metaproblemă, nu problema, deşi soluţiile la cea din urmă au fost şi sunt în prezent încurcate în mod constant cu soluţiile la prima — în detrimentul constant (deseori fatal) al celor care încearcă să o abordeze pe prima.

Natura exactă a ceea ce constituie moralitatea încă eludează expunerea declarativă. Structura morală, codificată în comportament, este prea complexă pentru a fi formulată complet conştient. Cu toate acestea, ea rămâne un sistem integrat (în mod esenţial, o personalitate determinată istoric şi reprezentarea ei), un produs al eforturilor hotărâte (procedurale şi declarative), devotate adaptării integrate, şi nu doar o compilaţie întâmplătoare sau incomprehensibilă de ritualuri şi credinţe. Cultura este o structură îndreptată spre atingerea unor anumite scopuri (motivate afectiv), în prezentul imediat şi pe o perioadă mai lungă. Ca atare, o anumită structură culturală trebuie să îndeplinească neapărat un număr de cerinţe stricte şi sever limitate: (1) trebuie să se autosusţină (prin aceea că promovează activităţi care îi permit să-şi păstreze forma centrală); (2) trebuie să fie suficient de flexibilă pentru a permite adaptarea constantă la condiţiile de mediu constant schimbătoare; şi (3) trebuie să câştige loialitatea indivizilor care o compun.

Prima cerinţă este atât de fundamentală, chiar şi pe termen scurt, încât pare că se impune de la sine. O cultură trebuie să promoveze activităţile care îi permit să se autosusţină sau se va autodevora. A doua cerinţă — flexibilitatea — este mai dificil de îndeplinit, mai ales în combinaţie cu prima (autosusţinerea). O cultură trebuie să promoveze activitatea care se autosusţine, care trebuie să permită simultan suficientă inovaţie, astfel încât schimbarea esenţial imprevizibilă a circumstanţelor „mediului“ să poată fi întâmpinată de schimbarea adecvată a comportamentului. Culturile care încearcă să se menţină prin promovarea unei aderenţe absolute la principiile tradiţionale tind să rateze rapid a doua cerinţă şi să se prăbuşească precipitat. Culturile care permit schimbarea fără restricţii, dimpotrivă, tind să rateze prima cerinţă şi se prăbuşesc la fel de rapid. A treia cerinţă (loializarea populaţiei) poate fi considerată o condiţie prealabilă pentru primele două. O cultură care durează trebuie să fie sprijinită (voluntar) de aceia care o compun. Aceasta înseamnă, la o analiză finală, că modul ei de operare trebuie să rămână controlat de suma totală a afectului individual; înseamnă că aceia care constituie grupul trebuie să rămână satisfăcuţi de modul lui de operare — trebuie să obţină suficientă recompensă, protecţie în faţa pedepsei, speranţă şi uşurare în faţa ameninţării, pentru a face suportabile cerinţele de

menţinere a grupului. Mai mult, soluţia de grup trebuie să pară ideală — în comparaţie cu una sau toate alternativele actuale sau imaginabile. Atractivitatea convingătoare a ideologiilor utopice simpliste, chiar şi în „scepticul“ secol douăzeci, este o dovadă a severei dificultăţi pe care o presupune această cerinţă finală.

În circumstanţe mai puţin decât optime, problema „protecţiei individului în dezvoltare“ şi „menţinerea structurii sociale uniforme protectoare“ este rezolvată prin sacrificarea permanentă a diversităţii individuale în favoarea stabilităţii şi identităţii grupului. Această soluţie înlătură eficient frica, pe termen scurt, dar elimină şi potenţialul necesar şi capacitatea de transformare „adaptativă“. În schimb, soluţia mai puţin decât optimă la problema pericolului autoritar sau totalitar este denigrarea rolului societăţii, clasificarea efectelor sale ca reprezentând răul şi degenerarea abilităţilor şi învăţării tradiţionale. Aceasta este sacrificarea Tatălui Teribil, fără recunoaşterea nevoii resuscitării lui, şi este, de aceea, o invitaţie la intruziunea haosului. Soluţia problemei necesităţii identificării de grup este, dimpotrivă, de găsit în filosofia uceniciei: fiecare individ trebuie să se supună voluntar unui maestru — un „rege înţelept“ —, al cărui scop nu este atât de mult menţinerea şi protejarea propriei identităţi şi a celei a statutului, cât este construirea unui individ (un „fiu“) capabil să transcendă restricţiile grupului.

„Regele înţelept“ optim, în faţa căruia supunerea ar putea fi considerată necesară, trebuie de aceea să fie ori un individ a cărui „identitate“ este imbricată cu o ierarhie al cărei teritoriu exterior este ocupat de către eroul explorator, ori de către un grup despre care se poate spune acelaşi lucru. Aşadar, „grupul“ sau maestrul ideal poate fi conceptualizat, încă o dată, ca Osiris (tradiţiile trecutului) imbricat cu Horus/Re (procesul care a creat iniţial aceste tradiţii şi care în prezent le actualizează). Aceasta înseamnă că la „metaproblema“ adaptării — „ce anume din natura procedurii comportamentale duce la stabilirea ordonării formelor valide ale modurilor de comportament? (aceasta duce la adaptarea reuşită, ca atare?)“ — s-a răspuns de către grupuri care se asigură că tradiţiile lor, admirate şi imitate, sunt totuşi subordonate autorităţii supreme a eroului creativ. Astfel, „binele suprem“ devine „imitarea (venerarea) procesului reprezentat de erou“, care, aşa cum afirmau sumerienii, restabileşte toţi „zeii distruşi, ca şi când ar fi fost propria sa creaţie“.[393]

Moralitatea umană înseamnă activitate exploratorie (şi luarea ei în considerare) desfăşurată într-un context social suficient de stabil, care operează cu limitări

stricte, întrupată în acţiune, reprezentată secundar, comunicată şi elaborată abstact în memoria episodică şi semantică. O astfel de moralitate — acţiune şi gândire — este nearbitrară ca structură şi în mod specific concentrată asupra unui scop. Ea se bazează pe conceptualizarea binelui suprem (care, în forma sa supremă, este o organizaţie socială stabilă, care permite manifestarea procesului de adaptare creativă), imaginat în comparaţie cu prezentul reprezentat. Această activitate conceptuală permite determinarea comportamentului acceptabil şi constrângerea aplicată sensului obiectelor (considerate, mereu, în termenii utilităţii lor funcţionale ca unelte, într-un anumit sens, pentru atingerea scopului dorit).

Starea patologică imită „corpul de legi“ la o extremă şi încearcă să controleze toate detaliile vieţii individuale. Această „imitaţie totală“ reduce flexibilitatea comportamentală a stării şi face societatea din ce în ce mai vulnerabilă în faţa devastării cauzate de schimbarea mediului (prin influxul de „schimbare haotică“). Astfel, starea suferă, din lipsa „apei vieţii“, până când este deodată inundată şi captivată. Starea sănătoasă, dimpotrivă, impune imitaţia mai mult sub forma afilierii voluntare (până la dobândirea competenţei şi disciplinei individuale. În urma „uceniciei“ încheiate cu succes, individul obţine competenţa de a servi drept propriul său maestru — de a sluji drept incarnare autonomă a eroului. Astfel, capacitatea individuală de „imitaţie culturală“ — respectiv, capacitatea sa de a se supune ordinii tradiţionale — a fost subordonată capacităţii proprii de a funcţiona ca proces care mediază între ordine şi haos. Fiecare inidivid „adecvat socializat“ ajunge astfel să slujească drept Horus (regele soare, fiul Marelui Tată), după ce a dobândit cu mare atenţie înţelepciunea lui Osiris.

Adoptarea unei identităţi de grup — ucenicia adolescenţei — disciplinează individul şi aduce predictibilitatea necesară acţiunilor sale în cadrul grupului social. Cu toate acestea, identitatea de grup este un construct al trecutului, creat pentru a gestiona evenimentele caracteristice ale trecutului. Deşi este rezonabil să priveşti o astfel de identitate ca pe un stadiu necesar al procesului dezvoltării, este patologic să o consideri punctul final al dezvoltării umane. Prezentul constă în mare parte din confruntarea cu probleme noi, iar bazarea pe înţelepciunea morţilor, indiferent cât de eroici ar fi fost ei, compromite în final integritatea celor vii. Cu toate acestea, ucenicul bine antrenat are abilităţile celui mort şi inteligenţa dinamică a celui viu. Aceasta înseamnă că poate obţine beneficii de pe urma contactului inevitabil cu anomalia, în multiplele sale apatiţii poate chiar să o întâmpine cu entuziasm. Prin urmare, cel mai înalt nivel al moralităţii

guvernează comportamentul în acele spaţii în care tradiţia nu conduce. Eroul explorator se află acasă în teritoriul neexplorat — este prietenul străinului, o ureche binevoitoare faţă de ideile noi şi un revoluţionar prudent şi disciplinat al societăţii.

---

[377] Jung, C.G. (2016b), p. 105.

[378] Morley, J. (1923), p. 127.

[379] Nietzsche, F. (1991), pp. 99–101.

[380] Field, T.M., Schanberg, S.M., Scafidi, F., Bauer, C.R., Vega-Lahr, N., Garcia, R., Nystrom, J. & Kuhn, C.M. (1986).

[381] Polan, H.J. & Ward, M.J. (1994); Berkowitz, C.D. & Senter, S.A. (1987); vezi şi nota 309.

[382] Hyde, J.S. (1984); Saner, H. & Ellickson, P. (1996).

[383] Vezi Eliade, M. (1995).

[384] Aceasta este o noţiune asemănătoare animus-ului lui Jung. Vezi Jung, C.G. (2014a).

[385] Eliade, M. (1995).

[386] Vezi Neumann, E. (1955), p. 61.

[387] Ibid., în special Capitolul 15.

[388] Eliade, M. (1995), pp. 10–13.

[389] Există dovezi, spre exemplu, că în Egiptul antic, culturile dinastice au existat într-o formă virtual neschimbată pentru o perioadă de o mie cinci sute de ani (după a cincea dinastie, 2500–2300 î.Hr.). Eliade, M. (2000).

[390] Aceasta este tema mitică a romanului Crimă şi pedeapsă de Dostoievski. Raskolnikov, protagonistul socialist „revoluţionar“ al lui Dostoievski, se plasează pe sine mai presus de Dumnezeu (oarecum în maniera supraomului lui

Nietzsche) şi ajunge să comită o crimă, justificată elaborat şi grijuliu prin recurs la raţionalitatea demitologizată. Crima are loc, însă Raskolnikov este incapabil să poarte povara ei şi mărturiseşte, ca urmare a compulsiei intrapsihice (în absenţa necesităţii obiective). În consecinţă, este capabil să-şi recâştige identificarea (protectoare) cu comunitatea.

Această temă a fost reluată, în anii recenţi, de către Woody Allen, un mare admirator al literaturii ruse, în filmul său Delicte şi fărădelegi (Crimes and Misdemeanors) (1989). Protagonistul lui Allen, un medic respectat, îşi ucide amanta pentru a o împiedica să distrugă (falsa) siguranţă a familiei sale. Cu toate acestea, spre deosebire de Raskolnikov, bunul doctor suferă o traumă psihică pe termen scurt, şi totul „revine la normal“ în interval de un an. Filmul, placid la suprafaţă, este mai îngrozitor decât cartea torturantă a lui Dostoievski. În aceasta din urmă, domneşte ordinea morală (bazată pe respectul pentru valoarea intrinsecă a individului), în contrast cu raţionalitatea arogantă. În film, lipsa de sens prevalează în mod absolut, deşi rămâne înconjurată de vălul subţire al glumelor şi prefăcătoriei urbane.

[391] Nietzsche, F. (1991), p. 28.

[392] Ieşirea 20:3–5.

[393] Tăbliţa 6:152–153; Heidel, A. (1965), p. 53. Vezi nota 255.

Capitolul 4

Apariţia anomaliei

Punerea la încercare a hărţii comune

Teoriile morale împărtăşesc în mod necesar trăsături comune cu alte teorii. Una dintre cele mai importante trăsături comune ale teoriilor, în general, este încrederea lor în ipoteze „extrateoretice“. Ipotezele „extrateoretice“ ale teoremelor morale explicite par să ia o formă implicită în imagine şi, mai important, în acţiune. Comportamentele morale şi schemele de valori apar ca o consecinţă a interacţiunii morale pe care o presupune lumea socială: fiecare individ, motivat să-şi regleze emoţiile prin intermediul acţiunii, modifică astfel comportamentele altora, operând în acelaşi mediu. Consecinţa acestei modificări mutuale, operând de-a lungul timpului, este apariţia unui tipar stabil de comportament, „proiectat“ să răspundă simultan unor nevoi individuale şi sociale. În final, acest tipar comportamental ajunge să fie codificat în imagine, anunţat în naraţiune şi reprezentat explicit în cuvinte. În acţiunea individuală integrată sau în starea integrată, imaginaţia şi gândirea verbală explicită sunt izomorfe: credinţele explicite şi mediate de imagine şi comportamentele actuale formează o unitate coerentă. Teoriile verbale ale moralităţii (regulile explicite) se potrivesc cu imaginile tradiţionale ale comportamentului moral, iar acţiunea realizată rămâne în concordanţă cu amândouă. Această moralitate integrată împrumută predictibilitate comportamentului, constituie baza stării stabile şi ajută la ţinerea sub control a emoţiilor.

Apariţia anomaliei constituie o ameninţare la adresa integrităţii tradiţiei morale care guvernează comportamentul şi evaluarea. Lucrurile sau situaţiile străine pot pune presiune asupra structurii unui anumit sistem de acţiuni şi credinţe înrudite; poate pune presiune la niveluri comparativ limitate („normale“) sau ample („revoluţionare“) de organizare. O secetă prelungită, de exemplu, distructivă la nivel social — sau apariţia unei boli sau dizabilităţi serioase, distructive la nivel personal — poate forţa revizuirea comportamentului şi reanalizarea credinţelor care însoţesc, urmează sau subliniază un astfel de comportament. Apariţia unui străin sau, mai frecvent, a unui grup de străini poate produce un efect similar. Străinul acţionează diferit şi are alte credinţe, folosind metode şi concepte diferite. Simpla existenţă a acestor credinţe, acţiuni şi unelte anormale — în

general, consecinţa procesului social-evoluţionar prelungit, complex şi puternic — poate fi suficientă pentru a transforma în totalitate sau chiar a distruge cultura care le întâlneşte, nepregătită. Culturile pot fi perturbate intern, de asemenea, ca o consecinţă a „ideii străine“ sau, în mod similar, de acţiunile revoluţionarului.

Capacitatea de a abstractiza, de a codifica moralitatea în imagine şi cuvânt a facilitat comunicarea, înţelegerea şi dezvoltarea comportamentului şi a interacţiunii comportamentale. Cu toate acestea, capacitatea de abstractizare a şi subminat stabilitatea tradiţiei morale. Odată ce procedura a fost încapsulată în imagine şi, îndosebi, în cuvânt, a devenit mai uşor să modifici, „experimental“, dar la fel de uşor să critici şi să respingi cu dezinvoltură. Această capacitate de modificare cu uşurinţă este foarte periculoasă, în aceea că regulile morale explicite şi declarabile care caracterizează o anumită cultură tind să existe pentru motive care sunt încă implicite şi fundamentale. Capacitatea de abstractizare, care a facilitat comunicarea ideilor complexe şi doar parţial înţelese, este de aceea capacitatea de a submina însăşi structura care conferă predictibilitate acţiunii şi care restricţionează sensul a priori al lucrurilor şi situaţiilor. Capacitatea noastră de abstractizare este capabilă să ne perturbe identitatea socială „inconştientă“, adică, imagistică şi procedurală, perturbându-ne stabilitatea emoţională şi subminându-ne integritatea (izomorfismul dintre acţiunile, închipuirile şi teoriile sau codurile noastre morale explicite). O asemenea perturbare ne lasă vulnerabili în faţa pericolului acaparării de către ideologiile simpliste şi susceptibili la cinism, disperare existenţială şi slăbiciune în faţa ameninţării.

Capacitatea umană de abstractizare, în permanentă expansiune — esenţială pentru „conştiinţa“ umană —, ne-a permis să producem automodele suficient de complexe şi extinse pentru a lua în considerare limitele temporale ale vieţii individuale. Miturile despre cunoaşterea „binelui şi a răului“ şi cele despre „alungarea din rai“ reprezintă naşterea acestei capacităţi de reprezentare, sub forma unui „eveniment istoric“. Consecinţa acestui „eveniment“, adică dezvoltarea „conştiinţei de sine“, este capacitatea de a reprezenta moartea şi de a înţelege că posibilitatea morţii este „parte“ din necunoscut. Această „contaminare a anomaliei cu posibilitatea morţii“ a sporit dramatic puterea emoţională şi semnificaţia motivaţională a necunoscutului şi a condus la producerea sistemelor complexe de acţiune şi credinţă, proiectate pentru a lua în considerare acea

posibilitate teribilă.

Aceste sisteme complexe de acţiune şi credinţă sunt de natură religioasă. Ele sunt mijloace tradiţionale de gestionare a umbrei aruncate asupra vieţii de conştientizarea mortalităţii. Inabilitatea noastră de a ne înţelege tradiţiile religioase şi denigrarea conştientă şi consecventă a perspectivelor lor scad dramatic utilitatea a ceea ce au ele de oferit.

Suntem suficient de conştienţi pentru a ne destabiliza credinţele şi tiparele tradiţionale de acţiune, dar nu suficient de conştienţi pentru a le înţelege. Dacă motivele pentru existenţa tradiţiilor noastre ar fi fost mai explicite, totuşi, poate că am fi putut dezvolta o integritate intrapsihică şi socială mai mare. Abilitatea de a dezvolta o astfel de înţelegere ar putea să ne sprijine capacitatea de raţionare, pentru a susţine şi nu a distruge sistemele morale care ne disciplinează şi ne protejează.

Introducere: structura paradigmatică a cunoscutului

„Cunoscutul“ este o structură ierarhică, alcătuită din „ziduri în interiorul zidurilor“. Individul stă în mijlocul unor cercuri concentrice, compuse din „personalităţile“ integrate ale strămoşilor săi, imbricate (cel puţin în ideal) cu figura eroului explorator. Protejarea zidurilor interioare depinde — în ceea ce priveşte existenţa şi validitatea lor continuă — de integritatea zidurilor exterioare. Cu cât un zid este plasat mai la „exterior“, cu atât mai „implicită“ este structura sa — respectiv, cu atât mai mult este el incarnat în comportament şi imagine decât explicit în cuvânt. Mai mult, cu cât zidul este plasat mai la „exterior“, cu atât mai în vârstă este „personalitatea“, cu atât mai amplă este aplicabilitatea ei şi cu atât mai mare magnitudinea emoţiilor pe care le ţine sub control. Grupurile şi indivizii pot împărtăşi unele niveluri ale cunoscutului, dar nu şi altele. Asemănările contează pentru „identitatea grupului“, în măsura în care aceasta există; diferenţele, pentru identificarea celuilalt cu forţele haosului.

Ritualurile, întocmite pentru a servi la consolidarea identităţii grupului, ţin haosul sub control, însă ameninţă identificarea individuală cu eroul explorator — o identitate de a cărei supravieţuire depinde până la urmă grupul. Tocmai de aceea, de dragul grupului, individul nu trebuie să permită să ajungă subordonat lui.

Aspecte ale lucrurilor care sunt cele mai importante pentru noi ne sunt ascunse prin simplitatea şi familiaritatea lor. (Nu putem observa ceva, deoarece se află

tot timpul în faţa ochilor noştri.) Fundamentele propriu-zise ale cercetării sale nu-l izbesc deloc pe om. În afară de cazul în care ele l-au izbit vreodată. Iar aceasta înseamnă: nu suntem izbiţi de ceea ce, odată văzut, este lucrul cel mai izbitor şi puternic.[394]

Un sistem moral — un sistem al culturii — împărtăşeşte în mod necesar trăsături comune cu alte sisteme. Trăsătura comună esenţială a fost identificată de Kurt Gödel. Teorema incompletitudinii a lui Gödel demonstrează că orice sistem de propoziţii, logic şi consecvent intern, trebuie cu necesitate să se bazeze pe ipoteza că nu poate fi demonstrat din cadrul limitărilor acelui sistem. Thomas Kuhn, filosof al ştiinţei, analizând progresul ştiinţei, a descris sistemele dominate de ipotezele implicite ca fiind paradigmatice. Sistemele paradigmatice explicit ştiinţifice, centrul preocupărilor lui Kuhn, tratează predicţia şi controlul evenimentelor a căror existenţă poate fi verificată, într-un mod formal particular, şi oferă „probleme şi soluţii-model unei comunităţi de practicieni“[395]. Gândirea preexperimentală — care înseamnă în primul rând gândire morală (gândire despre sensul sau semnificaţia evenimentelor [obiecte şi comportamente]) — pare, de asemenea, în mod necesar caracterizată de structura paradigmatică.

O paradigmă este un instrument cognitiv complex, a cărui utilizare presupune acceptarea unui număr limitat de axiome (sau definiţii a ceea ce constituie realitatea, în scopurile argumentării şi aţiunii) ale căror interacţiuni produc o structură explicativă şi predictivă consecventă intern. Gândirea paradigmatică poate fi descrisă ca gândire al cărei domeniu a fost limitat formal, gândirea care acţionează „ca şi cum“ la unele întrebări s-a răspuns într-o manieră finală. „Limitările domeniului“ sau „răspunsurile la întrebări“ formează declaraţiile axiomatice ale paradigmei care sunt, conform lui Kuhn, formulate „explicit“ — reprezentate semantic, conform argumentului expus aici — sau lăsate „implicite“ — imbricate cu fantezia (episodică) sau comportamentul încorporat. Validitatea axiomelor trebuie să fie ori acceptată pe încredere, ori (cel puţin) demonstrată, folosind o abordare care este exterioară paradigmei în chestiune (care ajunge la acelaşi rezultat ca şi încrederea, dintr-o perspectivă „din interiorul paradigmei“).

În anumite privinţe, o paradigmă este ca un joc. Jocul este opţional, dar, odată început, trebuie să fie guvernat de reguli (verificate social). Aceste reguli nu pot fi puse sub semnul întrebării în timpul jocului (sau, dacă sunt, vorbim deja

despre un alt joc. Copiii care se ceartă legat de cum să joace fotbal nu joacă fotbal. Ei se angajează, în schimb, într-o formă de filosofie). Gândirea paradigmatică permite înţelegerea unei infinităţi de „fapte“, prin aplicarea unui sistem finit de ipoteze — permite, la analiza finală, ca subiectul limitat să formuleze o înţelegere provizorie suficientă a obiectului experienţial nelimitat (incluzând subiectul).

Cultura umană are, inevitabil, o structură paradigmatică — dedicată nu descrierii obiective a ceea ce este, ci descrierii relevanţei afective cumulative sau sensului a ceea ce este. Capacitatea de a determina relevanţa emoţională a unui obiect sau a unei situaţii depinde, la rândul său, de reprezentarea unei stări (ipotetic) ideale (concepută în opoziţie cu conceptualizarea prezentului), precum şi de generarea unei secvenţe de acţiune menite să atingă acel ideal. Există articole (declarate, nedeclarate şi nedeclarabile) de credinţă care subliniază această reprezentare tripartită şi care menţin întregul proces în funcţiune. Aceste „articole de credinţă“ sunt axiome de moralitate, ca să le numim astfel, care au evoluat în cursul explorării umane şi organizării sociale, pe parcursul a sute de mii de ani. În stările lor pur implicite, astfel de axiome sunt extrem de rezistente în faţa schimbării. Cu toate acestea, odată (parţial) explicitate, axiomele morale devin rapid subiect de nesfârşită dezbatere preocupată şi atentă sau degajat nepăsătoare. O astfel de dezbatere este utilă pentru continuarea şi extinderea adaptării, dar şi foarte periculoasă, întrucât existenţa continuă a axiomelor morale necontestate este cea care menţine limitată semnificaţia, altfel insuportabilă, a evenimentelor şi vie posibilitatea acţiunii neîngrădite.

O structură paradigmatică furnizează organizarea hotărâtă a informaţiei (nelimitate), conform principiilor limitate. Sistemul geometriei euclidiene oferă un exemplu clasic. Individul care intenţionează să genereze un anumit rezultat dorit al comportamentului, ca o consecinţă a aplicării principiilor euclidiene, este obligat să accepte anumite axiome „pe încredere“. Aceste axiome sunt, după cum urmează:

1. O linie dreaptă poate fi trasată unind oricare două puncte.

2. Orice linie dreaptă poate fi prelungită la infinit printr-o linie dreaptă.

3. Dat fiind orice segment de linie dreaptă, poate fi trasat un cerc care să aibă

segmentul ca rază şi un punct final ca centru.

4. Toate unghiurile drepte sunt congruente.

5. Dacă sunt trasate două linii care intersectează o a treia, astfel încât suma unghiurilor interioare de pe o parte să fie mai mică decât suma a două unghiuri drepte, atunci cele două linii trebuie să se intersecteze inevitabil pe acea parte, dacă sunt prelungite suficient.[396]

Interacţiunea dintre oricare cele cinci postulate iniţiale — care trebuie toate reamintite sau înţelese, pentru ca geometria să se dovedească utilă — este cea care dă naştere structurii euclidiene logice şi consecvente intern, cu care suntem cu toţii familiarizaţi. Ce constituie adevăr, din interiorul perspectivei acestei structuri, poate fi stabilit făcând referire la aceste postulate iniţiale. Totuşi, postulatele însele trebuie să fie acceptate. Validitatea lor nu poate fi demonstrată în limitele sistemului. Ele pot fi „demonstrabile“ între limitele unui alt sistem, totuşi — deşi integritatea acelui sistem va rămâne încă dependentă, în mod necesar, de diferite postulate, până la un final nedeterminat. Validitatea unei structuri date pare că se bazează în mod necesar pe supoziţiile „inconştiente“ — ipoteza că spaţiul are trei dimensiuni, în cazul geometriei euclidiene (o ipoteză care este în mod clar discutabilă).

Pare, în multe cazuri, că ipotezele declaraţiilor semantice explicite împrumută o formă episodică sau imagistică. Postulatele euclidiene, de exemplu, par a fi bazate pe „fapte observabile“ (imagini ale „lumii experienţei“, aşa cum sunt ele interpretate). Euclid şi-a bazat sistemul (semantic) abstract explicit pe „absolute“ observabile. Se poate demonstra concret, de exemplu, că două puncte desenate pe nisip pot fi unite de o anumită linie. Ilustrarea repetată a acestui „adevăr“ pare (acceptabil) convingătoare — aşa cum este demonstraţia („empirică“) a faptului că orice linie dreaptă poate fi extinsă la infinit cu o linie dreaptă. Aceste postulate (şi celelalte trei) nu pot fi demonstrate din interiorul geometriei înseşi, dar par adevărate şi vor fi acceptate ca atare, ca o consecinţă a exemplului practic. Aceasta înseamnă că încrederea în ipotezele euclidiene depinde de acceptarea experienţei practice ca suficientă certitudine. Euclidianul trasează o linie pe nisip, ca să spunem aşa, şi zice: „Problema se opreşte aici“.

În mod similar, pare că ceea ce constituie adevăr se bazează pe acceptarea

validităţii şi suficienţei operaţiunilor procedurale specifice. Modul în care un lucru este reprezentat în memoria episodică, de exemplu — ceea ce este un lucru, în măsura în care noi ştim ceea ce este —, pare a depinde de modul în care a fost investigat şi de „ipotezele“ implicite care conduc sau limitează strategiile comportamentale aplicate lui în cursul explorării creative. Kuhn afirmă:

Oamenii de ştiinţă pot fi de acord că un Newton, Lavoisier, Maxwell sau Einstein au oferit soluţii aparent permanente pentru un grup de probleme evidente, dar pot totuşi să nu fie de acord, uneori fără să-şi dea seama, asupra acelor caracteristici marcante abstracte care fac ca aceste soluţii să fie permanente. Ei pot, cu alte cuvinte, să fie de acord în identificarea unei paradigme, fără să fie de acord asupra unei interpretări sau raţionalizări depline a ei şi fără să încerce măcar să ofere astfel de interpretări sau raţionalizări. Lipsa unei interpretări standard sau a unei reduceri, aceptate, la reguli nu va împiedica însă o paradigmă să ghideze cercetarea. Ştiinţa normală poate fi determinată, în parte, prin examinarea directă a paradigmelor, procedură ce este adesea facilitată — deşi nu depinde — de formularea regulilor şi presupoziţiilor. Într-adevăr, existenţa unei paradigme nici măcar nu implică existenţa vreunei mulţimi complete de reguli.

El continuă, într-o notă de subsol:

Michael Polyani[397] a elaborat strălucit o idee asemănătoare, argumentând că o mare parte din reuşita omului de ştiinţă depinde de o „cunoaştere tacită“, adică de o cunoaştere dobândită prin practică şi care nu poate fi articulată explicit.[398]

Euclidianul trasează o linie care uneşte două puncte în nisip şi acceptă pe încredere suficienţa acelei demonstraţii comportamentale şi evidenta certitudine a rezultatului său (în parte, pentru că în prezent nu poate fi imaginată nicio conceptualizare alternativă). Geometria euclidiană a funcţionat şi a fost timp de secole considerată completă, pentru că permite predicţia şi controlul tuturor acelor fenomene experimentabile care apar ca o consecinţă a activităţii umane,

limitate în domeniul ei de capacitatea comportamentală trecută. Acum două sute de ani nu ştiam cum să acţionăm concret sau să gândim abstract, într-o modalitate care să producă o situaţie a cărei natură să poată fi descrisă de Euclid. Acum nu mai este cazul. Multe alternative şi geometrii mai inclusive au fost generate în cursul ultimului secol. Aceste noi sisteme descriu natura „realităţii“ — fenomenele care apar ca o consecinţă a comportamentului curent — într-un mod mult mai cuprinzător.

Toate reprezentările obiectelor (sau situaţiilor, sau secvenţelor comportamentale) sunt desigur condiţionale, pentru că ele pot fi modificate în mod imprevizibil sau chiar transformate în întregime ca urmare a explorării ulterioare (sau din cauza apariţiei spontane a vreunei anomalii). Modelul (inhibitor de anxietate, cu scop specificat) al obiectului experienţei este de aceea inevitabil, în mod contingent dependent, în ceea ce priveşte validitatea sa, de menţinerea acestor condiţii (invizibile) care au fost aplicate şi a acelor contexte (neidentificate) care au fost relevante atunci când informaţia a fost generată iniţial. Cunoaşterea este variabilă, în consecinţă — aşa cum a observat Nietzsche:

Mai există încă cercetători inofensivi ai Sinelui care cred în „certitudini nemijlocite“, spre exemplu „eu gândesc“, sau, cum era cazul superstiţiei lui Schopenhauer, „eu vreau“: de parcă în acest caz cunoaşterea ar fi reuşit să-şi sesizeze obiectul în stare pură şi nudă, în chip de „lucru în sine“, fără vreo falsificare din partea subiectului şi nici din partea obiectului. Dar „certitudinea nemijlocită“, precum şi „cunoaşterea absolută“ sau „lucrul în sine“ conţine o contradictio in adjecto, şi voi repeta de o sută de ori: ar trebui să ne eliberăm în sfârşit de ispita cuvintelor!

Norodul n-are decît să creadă că, deci, cunoaşterea înseamnă „a cunoaşte capătul lucrurilor“, filosoful însă trebuie să-şi spună: dacă analizez procesul exprimat în propoziţia „eu gândesc“, obţin o serie de afirmaţii îndrăzneţe a căror justificare este dificilă, poate chiar imposibilă, de pildă că eu sunt cel ce gândeşte, că în general trebuie să existe ceva care gândeşte, că gândirea este activitatea şi produsul unei fiinţe concepute în chip de cauză, că există un „Eu“, în fine, că s-a stabilit în prealabil ce anume se înţelege prin gândire, că eu ştiu ce este gândirea. Căci, de nu m-aş fi decis în prealabil asupra problemei, cum aş putea să hotărăsc că nu este vorba mai degrabă despre „a voi“ sau „a simţi“? Pe scurt, acel „eu gândesc“ presupune că eu compar starea mea momentană cu alte stări cunoscute

de mine, pentru a stabili ce anume este ea: dat fiind că sunt nevoit să recurg la „cunoştinţe“ din alte domenii, acest „eu gândesc“ nu are pentru mine nicio valoare de certitudine nemijlocită.

În schimbul acelei „certitudini nemijlocite“, în care poate crede norodul în anumite cazuri, filosofului i se dă un mănunchi de probleme metafizice, adevărate probleme de conştiinţă intelectuale, care sună astfel: „De unde am luat noţiunea de… a gândi…? De ce cred eu în cauză şi în efect? Ce îmi dă dreptul să vorbesc despre eu şi, mai mult, despre un eu în chip de cauză şi, în sfârşit, chiar despre un „eu“ în chip de cauză a gândirii?“ Cel care se încumetă să răspundă de îndată la aceste întrebări metafizice, invocînd un fel de intuition a cunoaşterii, precum o face cel care spune: „eu gândesc şi ştiu că acest lucru este cel puţin adevărat, real, cert“, acela va primi ca răspuns din partea unui filosof de azi un surâs şi două întrebări: „Domnule, i-ar da poate de înţeles filosoful, este improbabil ca dumneavoastră să nu vă înşelaţi: dar de ce vă trebuie, cu orice preţ, adevărul?“[399]

„Obiectul“ rămâne mereu ceva capabil să transcendă „constrângerile“ reprezentării sale; este ceva care îşi păstrează inevitabil esenţa misterioasă, legătura cu necunoscutul şi potenţialul de a inspira speranţă şi frică. Obiectul „actual“ şi „transcendent“, în sine, dar şi pentru sine, în măsura în care un astfel de lucru poate fi luat în considerare, reprezintă totalitatea proprietăţilor sale explorate, plus ceea ce rămâne neexplorat — necunoscutul însuşi.

Înţelegerea noastră pentru un anumit fenomen este întotdeauna limitată de resursele temporale, economice şi tehnologice pe care le avem la dispoziţie. Cunoaşterea este neapărat contingentă şi nu este nici mai puţin „obiectivă“, nici mai puţin „cunoaştere“, din acest motiv. Reprezentările noastre despre obiecte (sau situaţii, sau secvenţe comportamentale) sunt în mod curent acceptate ca valide, pentru că ele servesc scopurilor lor ca nişte unelte. Dacă noi putem să ne manipulăm modelele în imaginaţie, să aplicăm soluţiile astfel generate lumii „reale“ şi să producem rezultatul dorit, presupunem că înţelegerea noastră este validă şi suficientă. Abia când facem ceva şi producem un rezultat neaşteptat, modelele noastre sunt considerate insuficiente. Aceasta înseamnă că reprezentările noastre curente despre un anumit fenomen sunt bazate pe presupunerea (implicită) că a avut loc o explorare suficientă a fenomenului respectiv. „Explorarea suficientă“ reprezintă o judecată făcută ca urmare a unei

secvenţe de acţiune care şi-a atins scopul dorit („ceea ce funcţionează“ este „adevărat“). O procedură este considerată suficientă atunci când obţine rezultatul dorit — când îşi atinge scopul. Natura acestui scop, din punct de vedere arhetipal, este crearea unei stări paradiziace sau mişcarea către o astfel de stare caracterizată prin eliberarea stabilă şi dinamică de suferinţa (insuportabilă), de anxietatea (paralizantă), dar şi de abundenţa speranţei şi furnizarea generoasă de gratificare primară — ţinutul paşnic unde curge „lapte şi miere“, în limbaj mitic. Cunoaşterea, vrem să spunem prin aceasta, slujeşte scopurilor vieţii, mai curând decât există în şi pentru sine.

Unele forme contingente de cunoaştere — de exemplu, comportamente şi scheme de valori — se dovedesc a avea o valoare durabilă, producând rezultatul dorit într-o mare varietate de contexte. Acestea sunt „amintite“ — înmagazinate în ritual şi mit — şi transmise mai departe generaţiilor viitoare. De-a lungul timpului, ele se integrează cu toate celelalte comportamente şi scheme de valori existente într-o ierarhie care le permite diferite moduri de expresie. Această ierarhie, descrisă anterior, este compusă din acţiunile şi valorizarea eroilor trecuţi, organizată de alţi eroi sub forma unui caracter social stabil, împărtăşit de toţi membrii aceleiaşi culturi (aşa cum Biserica reprezintă trupul simbolic al lui Hristos). Această ierarhie a fost şi este în continuare configurată de bucle infinite de feedback afectiv, întrucât mijloacele şi scopurile alese de fiecare individ şi de societate în general sunt modificate de acţiunile şi reacţiile societăţii şi de prezenţa, imposibil de eradicat pentru totdeauna, a necunoscutului însuşi. „Ierarhia motivaţiei“ rezultată astfel poate fi cel mai corect caracterizată ca o personalitate — figura „ancestrală“ mitică pe care toţi o imită, conştient (cu deplina participare a sistemului semantic şi episodic, a gândirii raţionale şi a imaginaţiei) sau inconştient (exclusiv în acţiune, în ciuda „neîncrederii“ exprese). Tiparul comportamental structurat ierarhic (personalitatea) care constituie cultura ajunge, odată cu trecerea timpului, să fie reprezentat secundar, izomorfic, în memoria episodică, şi apoi codificat explicit, în măsura în care dezvoltarea cognitivă curentă permite acest lucru. Codul moral explicit se bazează de aceea pe ipotezele valide exclusiv din perspectiva episodică; în schimb, aceste reprezentaţii episodice îşi extrag validitatea din cunoaşterea procedurală, menită să îndeplinească necesităţile afective, în comunitatea socială şi în prezenţa necunoscutului.

O filosofie morală, care este un tipar pentru comportament şi interpretare, depinde de aceea în existenţa ei de o mitologie, care este o colecţie de imagini de comportamente care apar, în schimb, ca o consecinţă a interacţiunii sociale

(cooperare şi competiţie) menite să îndeplinească nevoile emoţionale. Aceste nevoi îşi asumă ceea ce este, în esenţă, o formă universal constantă şi limitată, ca pe o consecinţă a fundamentului lor psihobiologic şi expresia socială a acestui fundament. De unde (aşa cum s-a sugerat anterior) „formele“ limitate ale mitului. Northrop Frye afirmă, în această privinţă:

Ar trebui să fac diferenţa între preocupările primare şi cele secundare, chiar dacă nu există vreo demarcaţie reală între ele. Preocupările secundare apar din contractul social şi includ ataşamentele, patriotice şi de alt tip, pe cele de loialitate, credinţele religioase, precum şi atitudinile şi comportamentele condiţionate de clasa socială. Ele se dezvoltă din aspectul ideologic al mitului şi, prin urmare, tind să fie direct exprimate în limbajul prozei ideologice. În stadiul mitic, ele însoţesc deseori un ritual. Un astfel de ritual poate fi menit, de exemplu, să sublinieze unui băiat faptul că urmează să fie admis în societatea bărbaţilor printr-un ritual exclusiv pentru bărbaţi, că aparţine acestui trib sau grup, şi nu altuia, ceea ce probabil va determina natura căsătoriei sale, precum şi faptul că acestea, şi nu altele sunt totemurile sale specifice sau zeităţile tutelare.

Preocupările primare pot fi puse în legătură cu patru zone principale: hrană şi băutură împreună cu necesităţile fiziologice corelate; sex; posesiuni „adecvate“ (de exemplu, bani), adăpost, îmbrăcăminte şi tot ceea ce constituie proprietate în sensul a ceea ce este „adecvat“ vieţii persoanei; libertatea de mişcare. Obiectul general al preocupării primare este cuprins în expresia „corn al abundenţei“. La origine, preocupările primare nu sunt individuale sau sociale, nici măcar în sens generic, ci anterioare, dacă facem referire la cerinţele conflictuale ale singularului şi pluralului. Dar, pe măsură ce societatea se dezvoltă, ele devin cerinţele corpului individual, diferite de cele ale statului. Foametea este o problemă socială, însă doar individul moare de foame. Aşadar, o încercare susţinută de a exprima preocupări primare se poate dezvolta doar în societăţile în care s-a dezvoltat şi sensul individualităţii. Axiomele preocupărilor primare sunt cele mai simple şi mai superficiale platitudini pe care le poţi formula: că viaţa este mai bună decât moartea, fericirea mai bună decât suferinţa, sănătatea mai bună decât boala, libertatea mai bună decât sclavia pentru toţi oamenii, fără vreo excepţie semnificativă. Ceea ce am numit ideologii se află în strânsă legătură cu preocupările secundare şi în mare măsură constă în raţionalizări ale lor. Şi, cu cât ne uităm mai îndeaproape la mituri sau la tiparele narative, cu atât mai clar ies în evidenţă legăturile lor cu preocuparea primară… Această înrădăcinare a mitului

poetic în preocuparea primară reprezintă faptul că temele mitice, fiind diferite de miturile sau poveştile individuale, sunt limitate ca număr.[400]

Codul moral (explicit) este validat prin referire la naraţiune (religioasă, mitică); naraţiunea este reprezentare (în principal episodică) a tradiţiei comportamentale; tradiţia ia naştere ca o consecinţă a adaptării individuale la cerinţele condiţiilor naturale, este manifestă (universal) în emoţie şi generată într-un context social. Reprezentarea episodică — respectiv, reprezentarea rezultatului unei proceduri şi procedura însăşi — se bazează pe încrederea în suficienţa şi validitatea acelei proceduri; mai subtil, are aceeaşi structură — cel puţin în măsura în care este o reprezentare corectă a comportamentului — şi, de aceea, conţine structura ierarhică (implicită) a cunoaşterii procedurale, determinate istoric, într-o formă mai explicită.

De aceea, pe perioade lungi, „imaginea“ încapsulează din ce în ce mai precis comportamentul, iar poveştile îşi află forma esenţială, convingătoare. Frye afirmă, în legătură cu procesul aflat la baza „construirii“ Noului şi Vechiului Testament:

Unitatea literară a Bibliei este un produs secundar a altceva — am putea să o numim produs secundar inconştient, dacă am cunoaşte măcar câte ceva din procesele psihice implicate. Partea timpurie a Vechiului Testament, cu referirile ei la Cartea lui Ieşer şi altele asemănătoare, oferă impresia distilării şi fermentării unei bogate literaturi poetice, pentru a extrage un fel diferit de esenţă verbală şi, la o scară mai mică, acelaşi proces poate fi observat şi în Noul Testament… Munca editorială asupra acestui material poetic timpuriu nu a fost o încercare de a-i reduce sensul de la poezie la proză plată, presupunând că există aşa ceva. Acest tip de sens implică un apel direct la credulitate, la infantilismul care este atât de exasperant o trăsătură a ideologiei religioase populare, precum şi a altor ideologii. Ceea ce avem este mai curând absorbţia unei prezentări mitice şi poetice care ne duce, dincolo de mit, spre altceva. Făcând astfel, îi va eluda pe cei care presupun că mitul înseamnă doar ceva care nu s-a întâmplat.[401]

Codificarea semantică de ordinul al doilea este înrădăcinată în reprezentarea

episodică; tinde, în timp, să duplice structura ierarhică a acelei reprezentări şi se bazează pe acceptarea validităţii memoriei procedurale şi episodice. Conţinuturile semantice, episodice şi procedurale împărtăşesc de aceea (în individul integrat intrapsihic, „conştient“ sau sănătos mental) o structură ierarhică identică, în formele lor de acţiune sau reprezentare. Această moralitate integrată conferă predictibilitate comportamentului individual şi interpersonal, constituie baza stării stabile şi asigură faptul că emoţia rămâne controlată şi reglată.

Figura 47: Structura paradigmatică a cunoscutului prezintă „personalitatea“ unui individ occidental tipic — în acest caz, un om de afaceri şi tată din clasa de mijloc. Viaţa sa individuală este imbricată cu o „personalitate“ comună, din ce în ce mai transpersonală, cu rădăcini istorice adânci, implicite. „Poveştile mai mici“, imbricate cu cele mai mari, depind, ca utilitate continuă, de păstrarea celor din urmă — aşa cum familia din clasa mijlocie, de exemplu, depinde ca stabilitate economică de sistemul capitalist, întrucât sistemul capitalist este imbricat cu gândirea umanistă occidentală, iar umanismul depinde de noţiunea de valoare inerentă a individului (de noţiunea de „drepturi individuale“) şi

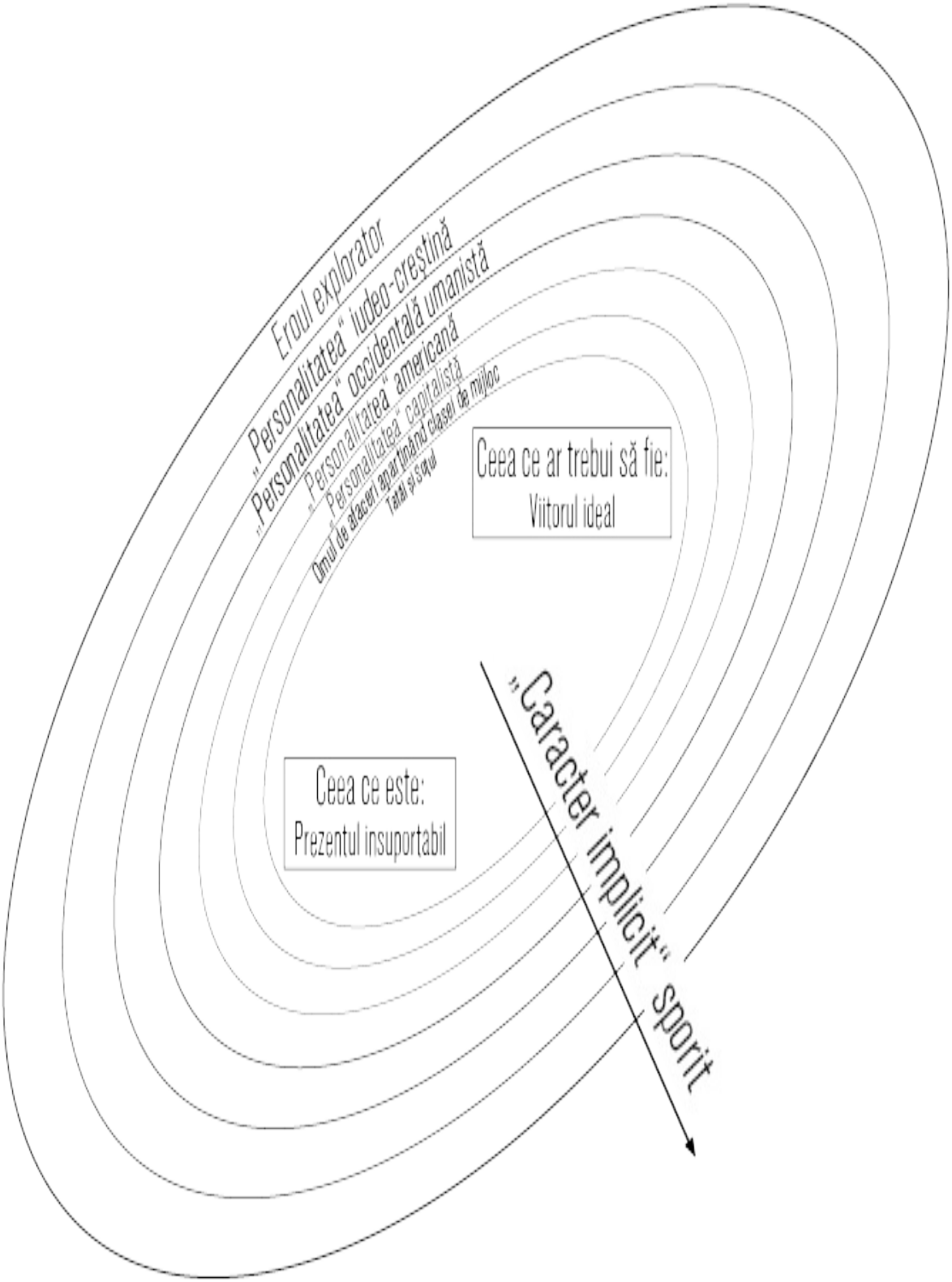

Eroul explorator
„Personalitatea" iudeo-creştină
„Personalitatea" occidentală umanistă
„Personalitatea" americană
„Personalitatea" capitalistă
Omul de afaceri aparţinînd clasei de mijloc
Tatăl şi soţia
Ceea ce ar trebui să fie:
Viitorul ideal
Ceea ce este:
Prezentul insuportabil
„Caracter implicit" sporit

Figura 47. Structura paradigmatică a cunoscutului

valoarea inerentă a individului depinde de asocierea sa ori de identificarea lui ritualică cu eroul comunicativ explorator. Cu atât mai multe niveluri „exterioare“ de organizare pot exista strict la nivelul comportamentului — cu alte cuvinte, individul în chestiune poate avea o cunoaştere imagistică sau semantică foarte redusă sau neexplicită a rădăcinilor sale istorice, deşi el încă „pune în act“ o personalitate condiţionată istoric. Cu siguranţă este posibil, de asemenea — şi aceasta devine din ce în ce mai mult norma —, ca un individ să nege explicit „încrederea“ în validitatea eticii iudeo-creştine sau existenţa oricărui „erou explorator“ transpersonal. Această negare, la nivelul explicit (care poate fi verbalizat) al „conştiinţei“, interferează doar cu integritatea personalităţii în chestiune. Aspectul procedural care constituie în mare credinţa iudeo-creştină (de exemplu) — şi chiar identificarea ritualică cu eroul, într-o oarecare măsură („imitarea lui Hristos“) — rămâne intact în mod aproape inevitabil (cel puţin în cazul „cetăţeanului respectabil“). De aceea, individul educat, modern „pune în act“, dar nu „crede“. Se poate spune că lipsa de izomorfism dintre autoreprezentarea abstractă explicită şi acţiunile realizate în realitate permite o confuzie existenţială substanţială şi susceptibilitatea la dominarea bruscă de către oricare ideologie care oferă o explicaţie „mai completă“. La fel de dificilă sau chiar mai dificilă este tendinţa lipsei de „încredere“ explicită de a se manifesta pe sine, lent, în alterarea reprezentării imagistice şi a comportamentului (întrucât ideile schimbă acţiunile, în decursul timpului), precum şi de a submina „invizibil“ stabilitatea intrapsihică şi socială.

Grupurile şi indivizii pot să aibă scopuri, valori şi comportamente diferite la un anumit nivel de analiză, dar să împărtăşească aceleaşi valori la niveluri „mai înalte“, implicite. Figura 48: Cunoscutul: grupuri şi indivizi imbricaţi descrie astfel de grupuri. Acest număr este arbitrar: catolicii, protestanţii şi ortodocşii pot fi consideraţi cu toţii, de exemplu, învăluiţi în participarea lor la „personalitatea“ iudeo-creştină; deşi este foarte posibil să se lupte unii cu alţii, cu toţii, la cea mai mică provocare („în cadrul“ graniţelor acelei personalităţi), sunt capabili să-şi unească forţele cu înflăcărare, pentru a elimina o ameninţare, reală sau imginară, din partea evreilor sau a musulmanilor. În cadrul fiecăruia dintre aceste trei grupuri vor exista diferenţe şi asemănări. Este posibil

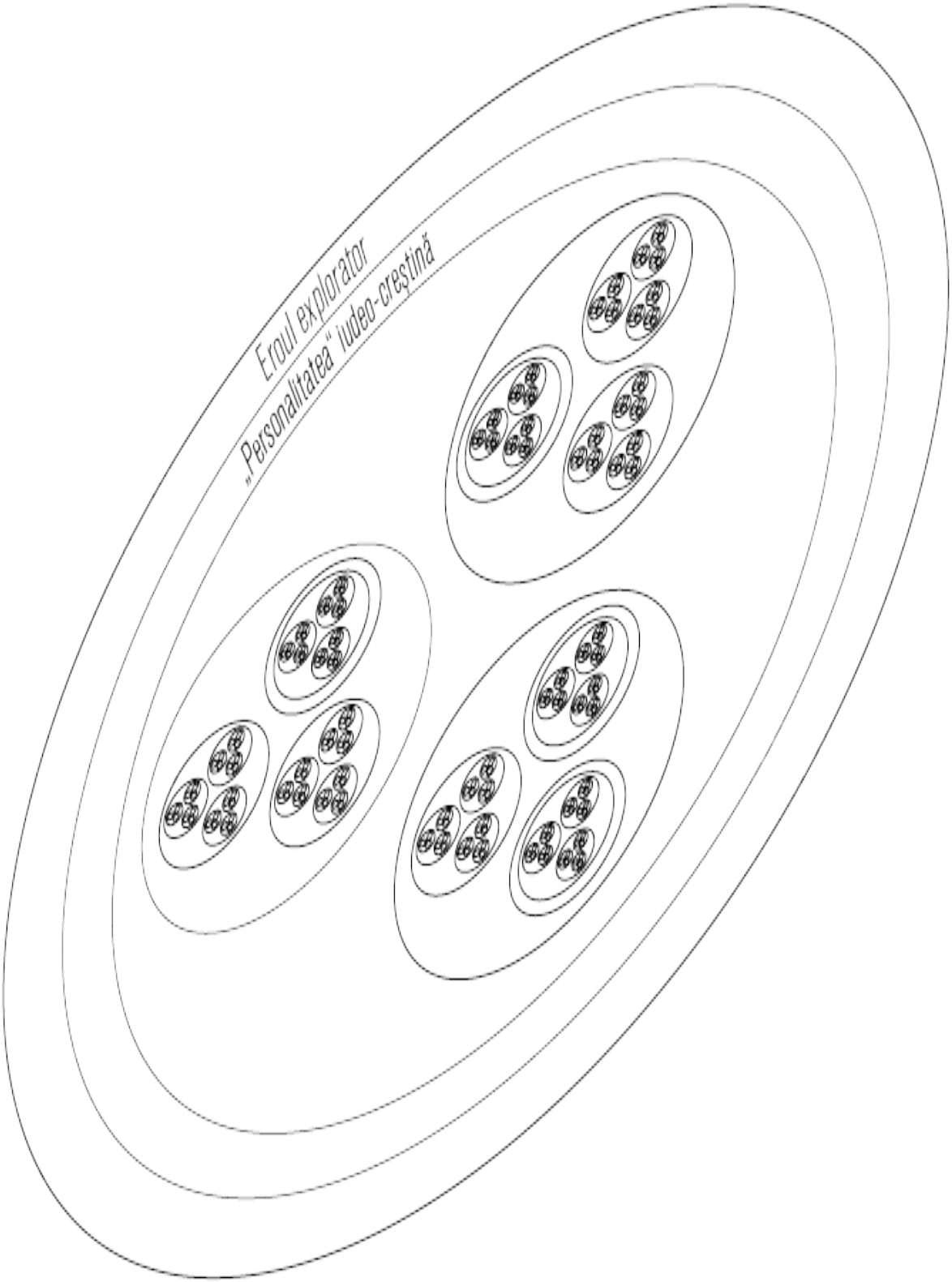

Eroul explorator
„Personalitatea" iudeo-creştină

Figura 48. Cunoscutul: grupuri şi indivizi imbricaţi

ca fiecare comunitate de credincioşi să aibă sectele ei, separate unele de altele de o anumită durată istorică (şi modificări ale structurii valorii şi ale comportamentului care însoţesc o asemenea divergenţă). În cele din urmă, şi indivizii care alcătuiesc anumite grupuri vor devia, în concordanţă cu interesele lor individuale şi credinţele idiosincrasice. (Paradoxal, fidelitatea faţă de aceste caracteristici individuale este cea care uneşte cu adevărat toate persoanele în „adorarea“ eroului explorator. Aceasta înseamnă că „nivelul“ interior al organizării personalităţii — acel aspect care este cu adevărat unic, mai curând decât împărtăşit — este totdodată şi nivelul exterior, de care depinde stabilitatea întregii structuri.)

Apariţia anomaliei — „reapariţia Marii Mame“ constituie o ameninţare la adresa integrităţii tradiţiei morale care guvernează comportamentul şi evaluarea. Acesta este motivul pentru care la acea ajustare la anormalitate — în numeroasele forme „echivalente din punct de vedere mitologic“ pe care le împrumută — se opune frecvent o rezistenţă pasivă (prin „eşecul de a o lua în considerare“) şi agresivă (prin încercările de a-i eradica sursa). Anomaliile pot avea efecte la diferite „niveluri“, aşa cum am văzut. Cele mai profunde ameninţări subminează stabilitatea „personalităţilor“ care cuprind cel mai mare număr de oameni, au cele mai adânci rădăcini istorice, sunt cel mai complet înrădăcinate în imagine şi comportament — sunt cel mai larg aplicabile, indiferent de situaţie („acoperă“ cel mai mare interval posibil de timp şi spaţiu). Părem „conştienţi“, într-un oarecare sens, de pericolul anomaliilor profunde, poate pentru că o cantitate substanţială de emoţie negativă şi consideraţie cognitivă abstractă poate fi obţinută exclusiv prin postularea posibilităţii lor („ce s-ar întâmpla dacă am fi cu adevărat ameninţaţi de diavoli străini?“) Tendinţa noastră de a ne identifica personal cu patria, de exemplu — de a ne consolida patriotismul şi de a fi mândri de el —, reflectă „cunoaşterea“ faptului că integritatea şi siguranţa noastră personală sunt complet legate, la bine şi la rău, de destinul culturii din care facem parte. De aceea suntem motivaţi să protejăm această cultură, să ne apărăm societăţile şi pe noi înşine de „întoarcerea teribilului Dragon al Haosului“. [Frecvent, se întâmplă totuşi ca încercările noastre de a consolida siguranţa identităţii noastre protectoare să ne submineze stabilitatea la un nivel mai înalt al

fiinţării. „Stilul de viaţă american (britanic, rus, chinez)“, de exemplu, este o figură mai vizibilă (şi mai puţin solicitantă la nivel personal) decât eroul explorator, deşi este, de asemenea, o parte mai puţin importantă a identităţilor noastre culturale şi personale esenţiale. Aceasta înseamnă că încercările de a creşte forţa statului pe cheltuiala individului sunt contraproductive, chiar dacă ele pot servi la întărirea sentimentului de ordine şi la reglarea emoţiei pe termen scurt. Patriotismul — sau orice încercare similară de consolidare a identităţii grupului — trebuie să fie în mod necesar legat de consideraţia supremă pentru capacitatea creativă a individului.]

Individul este protejat de haos, în manifestarea sa completă, de numeroasele „ziduri“ care îl înconjoară. Întregul spaţiu din afara unui anumit zid — în ciuda încapsulării sale probabile de către alte structuri protectoare — pare relativ periculos pentru toţi cei care se află în interiorul zidului respectiv. Orice „teritoriu exterior“ evocă frica. „Echivalenţa“ nu înseamnă, cu toate acestea, că toate ameninţările sunt la fel de puternice — doar că orice este „exterior“ împărtăşeşte capacitatea de a înspăimânta (sau ilumina) orice este „interior“. Provocările adresate nivelurilor „superioare“ ale ordinii sunt, în mod clar, cele mai profunde şi susceptibile să stârnească reacţiile cele mai meticuloase. Observarea reacţiei la aceste ameninţări poate fi complicată totuşi de problema cadrului temporal: problema ridicată personalităţilor extrem de „implicite“ poate evoca reacţii care se extind pe parcursul secolelor sub forma unei explorări şi argumentări abstracte, a revizuirii acţiunii şi a războiului între puncte de vedere contrare (aşa cum este cazul, de exemplu, al creştinilor catolici şi protestanţi). Faptul că ameninţările la adresa nivelurilor „superioare“ sunt cele mai profunde este unul complicat, ca să o spunem altfel, de „caracterul implicit“ al acelor niveluri şi de „invizibilitatea“ lor. Mai mult, structurile imbricate cu o anumită personalitate pot avea o forţă intrinsecă suficientă pentru a rezista mult timp după ce zidurile exterioare care le protejau şi le furnizau integritate structurală vor fi fost străpunse şi distruse. Stabilitatea unei structuri politice sau sociale, odată imbricată cu o preconcepţie religioasă deteriorată, poate fi comparată cu o clădire care rămâne în picioare după un cutremur: la suprafaţă pare intactă, dar o mică zguduitură poate fi suficientă pentru a o prăbuşi la pământ. „Moartea lui Dumnezeu“ din lumea modernă arată ca un fapt săvârşit şi, poate, un eveniment ale cărui repercusiuni nu s-au dovedit fatale. Dar revolta existenţială şi nesiguranţa filosofică a primelor trei pătrimi ale secolului XX demonstrează că nu ne-am stabilizat încă pe teren ferm. Starea miraculoasă curentă de pace relativă şi linişte economică nu ar trebui să ne orbească în faţa faptului că prăpăstiile persistă în spiritul nostru.

Haosul „ascuns“ sau cel căruia i se conferă o formă de către stabilimentul ordinii termporale se poate remanifesta oricând. O poate face într-un mare număr de deghizări, de o diversitate aparentă. Orice reapariţie a haosului — indiferent de motivul ei — poate fi considerată ca fiind acelaşi tip de eveniment, din perspectiva emoţiei, semnificaţiei motivaţionale sau a sensului. Cu aceasta vrem să spunem că toate lucrurile care ameninţă statu-quo-ul, indiferent de „trăsăturile“ lor obiective, tind să fie plasate în aceeaşi „categorie naturală“, ca o consecinţă a identităţii lor afective. Prin urmare, barbarul de la porţi este imposibil de deosebit de ereticul dinăuntru; amândoi sunt echivalenţi cu dezastrul natural, cu dispariţia eroului şi cu senilitatea emergentă a regelui. „Reapariţia Dragonului Haosului“, indiferent de forma sa, reprezintă eliberarea potenţialului periculos, generator de frică (şi promiţător). Diferitele „deghizări“ ale acestui potenţial, precum şi motivele pentru echivalenţa lor, dar şi natura acestei echivalenţe constituie următorul subiect al discuţiei. Natura reacţiei evocate de acest potenţial oferă materialul pentru restul cărţii.

Forme particulare ale anomaliei: neobişnuitul, străinul, ideea neobişnuită şi eroul revoluţionar

Evenimentele anormale împărtăşesc capacitatea de a ameninţa integritatea cunoscutului, de a perturba „ceea ce este familiar şi explorat“. Astfel de evenimente, deşi diferă ca detalii specifice şi mod de manifestare, tind să ocupe aceeaşi categorie naturală. Ameninţările la adresa stabilităţii tradiţiei culturale apar în patru moduri, „inseparabile din perspectivă mitologică“: prin schimbarea naturală rapidă a mediului, „independentă“ de activitatea umană; prin contact cu o cultură străină, până atunci izolată; prin aplicarea noii abilităţi critice, (revoluţionar) mediată lingvistic sau episodic — o consecinţă inevitabilă a sporirii abilităţii de abstractizare, învăţare şi comunicare şi, de asemenea, ca o consecinţă a activităţii eroice revoluţionare.

Tendinţa umană „naturală“ de a reacţiona în faţa străinului, a ideii neobişnuite şi a individului creativ cu frică şi agresivitate poate fi înţeleasă mai uşor odată ce este înţeles faptul că aceste fenomene diferite împărtăşesc aceeaşi identitate categorială cu „dezastrul natural“. Totuşi, problema cu aceste tipare „naturale“ de reacţie este aceea că, în mod simultan, capacitatea perturbatoare a anomalului reprezintă şi sursa vitală de interes, sens şi putere individuală. Mai mult, abilitatea de a ne supăra — de a ne submina şi revitaliza propriile credinţe — este un aspect intrinsec, necesar şi „divin“ al psihicului uman (parte din însuşi „Cuvântul“ seminal).

Cuvântul — în aspectul său de acţiune şi obiect, meticulos abstractizate — poate crea noi lumi şi le poate distruge pe cele vechi; poate reprezenta o ameninţare insuportabilă, care planează asupra culturilor aparent stabile şi îi poate mântui pe cei care au înaintat în vârstă, au devenit inflexibili şi paralitici.

Pentru aceia care şi-au vândut sufletul grupului, totuşi, Cuvântul este imposibil de distins de duşman.

Neobişnuitul

Transformarea circumstanţelor „de mediu“, ca urmare a cauzelor exclusiv naturale, constituie singura determinare imediat evidentă a deteriorării stabilităţii culturale. Seceta, inundaţiile, cutremurele, epidemiile prelungite — cele mai îngrozitoare şi arbitrare evenimente ale naturii — sunt capabile de a face neputincioase până şi cele mai adaptate societăţi, dintr-o singură suflare.

Dezastrele naturale de acest tip ar putea fi considerate doar nişte transformări rapide — situaţii în care relaţiile de mediu relevante din punct de vedere afectiv, menţionate anterior, se modifică mai repede decât poate ţine pasul mişcarea de adaptare. Aceasta înseamnă că insuficienţa adaptării culturale nu poate fi cu uşurinţă distinsă de catastrofa naturală. O societate care se ţine bine pe picioare, ca să spunem aşa, este încontinuu în poziţia de a se adapta la neaşteptat — chiar şi la catastrofă — şi de a transforma o astfel de schimbare în ceva benefic (luaţi în considerare, de exemplu, Japonia postbelică). Relaţia „dezastru natural — adaptare culturală“ constituie de aceea echivalentul social al relaţiei „emoţie–cogniţie“: afectul generat, în mare parte, ca o consecinţă a noutăţii apare întotdeauna acolo unde ceva nu este cunoscut (şi, de aceea, depinde de ceea ce este cunoscut); el este întotdeauna experimentat în relaţie cu o oarecare conceptualizare a prezentului, viitorului şi mijloacelor de a te deplasa de la primul către celălalt. Prin urmare, ceea ce constituie „noutate“ depinde de ceea ce nu este noutate într-o situaţie particulară. Ceea ce constituie o „traumă“ depinde, în acelaşi fel, de repertoriul comportamental şi schema de valori disponibilă pentru utilizare la momentul unui anumit eveniment sau al unei transformări. O vijelie care ar paraliza oraşul Washington pentru o lună abia îi face să clipească pe locuitorii din Montreal.

Reprezentările mitice ale mutaţiei rapide a neprevăzutului din mediul înconjurător (descrisă ca reapariţia Marii Mame sau a Dragonului Haosului) sunt în consecinţă „contaminate“ în mod necesar cu imagini ale regelui steril, bătrân sau tiranic, a cărui inflexibilitate face ca orice transformare inevitabilă a mediului să fie una letală. Când anume un dezastru nu este dezastru? Când comunitatea este pregătită să reacţioneze adecvat. Şi invers, orice schimbare

minoră din lumea naturală poate fi considerată mortală, catastrofică — şi chiar să fie astfel —, atunci când structura adaptativă menită să se potrivească acelei lumi a devenit atât de autoritară, încât orice schimbare este socotită în mod reflex interzisă, eretică.[402] O societate cu o astfel de atitudine — cum a fost Uniunea Sovietică — este un accident care aşteaptă să se întâmple. Un exemplu interesant de consecinţe cu o astfel de inflexibilitate, la scală personală, este oferit de Kuhn:

Într-un experiment psihologic care merită să fie mult mai cunoscut în afara mediului de specialitate, Bruner şi Postman[403] au cerut subiecţilor să identifice, în condiţiile unei expuneri scurte şi controlate, o serie de cărţi de joc. Multe dintre cărţi erau normale, dar unele erau alcătuite anormal, de pildă, un şase roşu de pică şi un patru negru de cupă. Fiecare etapă experimentală consta în expunerea repetată a unei singure cărţi câte unui singur subiect. După fiecare expunere, subiectul era întrebat ce a văzut, iar etapa experimentală era încheiată după două identificări corecte succesive.

Chiar şi în cazul celor mai scurte expuneri, mulţi subiecţi au identificat majoritatea cărţilor, iar după o uşoară creştere a timpului de expunere, toţi subiecţii au identificat toate cărţile. În cazul cărţilor normale, aceste identificări au fost de obicei corecte, dar cărţile anormale au fost aproape întotdeauna identificate, fără ezitări, cu nedumeriri vizibile, ca fiind corecte. Fără conştiinţa vreunei nereguli, cartea a fost imediat încadrată într-una din categoriile conceptuale pregătite de experienţa anterioară. Cineva ar putea chiar să refuze să afirme că subiecţii au văzut ceva diferit de ceea ce au identificat. Odată cu creşterea timpului de expunere a cărţilor anormale, subiecţii au început să ezite, dovedind că erau conştienţi de faptul că ceva nu era în regulă. De pildă, în faţa unui şase roşu de pică, unii ar fi spus: acesta este un şase de pică, dar ceva nu e în regulă cu el — negrul are o margine roşie. Creşterea exponenţială a timpului de expunere a provocat tot mai multă ezitare şi confuzie, până când, în cele din urmă, şi uneori brusc, cei mai mulţi dintre subiecţi vor fi făcut, fără să ezite, identificarea corectă. Mai mult decât atât, după ce au procedat astfel cu două sau trei cărţi anormale, ei nu au mai avut dificultăţi deosebite cu celelalte. Cu toate acestea, câţiva subiecţi nu au fost deloc în stare să facă modificările corespunzătoare ale categoriilor lor perceptuale. Chiar şi la o creştere de patruzeci de ori a timpului mediu de expunere necesar recunoaşterii unor cărţi normale, mai mult de zece la sută din cărţile anormale nu au fost corect

identificate. Iar subiecţii care au eşuat şi în acest caz s-au simţit foarte contrariaţi. Unul dintre ei a exclamat: „Nu pot să-mi dau seama de culoare, oricare ar fi ea. În acest moment, nici măcar nu seamănă cu o carte. Nu ştiu ce culoare este acum sau dacă este o pică sau o cupă. Nu sunt nici măcar sigur cum arată o pică. Dumnezeule!“[404]

Mitul şi literatura prezintă constant „regatul uscat“, societatea victimizată (cel mai frecvent) de seceta — care este absenţa apei, la nivel concret, şi a „apei vieţii“ sau a spiritului, la nivel simbolic — adusă de dominaţia mult prea îndelungată a unei idei conducătoare (odată măreaţă). Această idee, în naraţiune (şi frecvent, în actualitate), este regele, spiritul ancestral, reprezentantul poporului său, devenit tiranic din cauza vârstei, mândriei sau dezamăgirii insuportabile, ofilindu-se sub influenţa unei forţe de consiliere răuvoitoare, înţelese în mod voit greşit. Dezvoltarea unor astfel de situaţii inconfortabile şi periculoase solicită, desigur, intrarea în scenă a eroului: „fiul pierdut“ al adevăratului rege, crescut în secret de alţi părinţi; adevăratul stăpân al regatului, a cărui autoritate a fost subminată sau despre care s-a crezut că a fost ucis în timpul tinereţii sale vulnerabile; adevăratul moştenitor al tronului, care fusese plecat în ţări îndepărtate şi era considerat mort. Eroul îl răstoarnă pe tiran şi îşi recâştigă locul cuvenit; zeii, mulţumiţi de restabilirea ordinii, permit ploii să cadă din nou (sau să se oprească din căderea în exces). Într-o poveste de acest fel, aspectul creativ al necunoscutului (natura) este „închis“, metaforic, de către opinia totalitară a culturii curente. O astfel de stare de lucruri poate fi reprezentată, de exemplu, de către prinţesa adormită în regatul încremenit (sau de către o altă variantă a „comorii greu de atins“[405]). Paralizat de despotismul patriarhal[406] (sau, frecvent, de frica de Teribila Mamă), regatul stagnează, în timp ce prinţesa — natura, sub aspectul ei binevoitor — aşteaptă ca sărutul eroului s-o trezească. Frumuseţea ei trezită şi revitalizată reanimează ulterior poporul.

Ritualurile morţii şi reînnoirii regelui pun în act această transformare a adaptării culturale mult înainte să poată fi făcut comprehensibil conceptul de renaştere, în mod abstract. Frye afirmă:

Ritualul ipotetic studiat în Creanga de aur a lui Frazer poate fi suficient de vulnerabil în diferite contexte antropologice, dar, ca structură mitică, el este la

fel de solid ca şi piramidele. Aici, un rege considerat divin este executat la apogeul puterilor sale, din spaima că slăbiciunea sa fizică va aduce cu sine impotenţa de fertilizare a ţării pe care o conduce… După ce e sacrificat, regele este imediat înlocuit de un succesor, corpul său fiind apoi mâncat, iar sângele, băut într-o ceremonie ritualică. Trebuie să facem un efort mai curând violent de vizualizare, pentru a înţelege că există acum două trupuri ale regelui divin, unul incarnat în succesorul lui, iar celălalt, ascuns în burţile adoratorilor săi. Ultimul face ca societatea să devină, prin devorarea aceluiaşi individ, integrată într-un singur corp, care este atât al ei, cât şi al lui.[407]

Corpusul extensiv şi ritualic al miturilor despre zeul care moare şi reînvie[408] (interpretat în ritualul sacrificial) pune în scenă două noţiuni. Prima este aceea că ideile/tiparele comportamentale actuale care guvernează adaptarea trebuie să moară şi să fie renăscute, pentru a asigura actualizarea constantă a tehnicilor de supravieţuire. A doua, de o mai mare importanţă, este aceea că eroul — agentul activ al adaptării — trebuie să tulbure etern structura protectoare a tradiţiei şi să intre în „uniune sacrificială“ cu necunoscutul reemergent. Fenomenele cosmogonice însele „pun în act“ (sunt utilizate ca unelte descriptive, mai precis, pentru) această dramă eternă: soarele (zeul), născut în est, „moare“ la vest şi trece în lumea subpământeană a nopţii (în vizuina dragonului haosului). Noaptea, eroul soarelui învinge forţele teribile ale haosului, spintecă burta bestiei, iese din ea şi renaşte triumfător dimineaţa.

Stăpânul neobişnuitului în „forma sa naturală“ este eroul în apariţia sa tehnologică (mult mai adesea, putem spune, decât în rolul său de revoluţionar social). Marduk, acela care l-a înfruntat pe Tiamat în lupta corp la corp, este un reprezentant complex al „dominaţiei“ omului asupra naturii. Tiparul de acţiune semnificat de acest zeu — respectiv, abordarea curajoasă şi creativă în faţa nesiguranţei — a fost privită „inconştient“ de mesopotamieni ca fiind necesară, aşa cum am afirmat anterior, pentru „crearea lucrurilor ingenioase“ din „conflictul cu Tiamat“.[409] Eroul construieşte apărări din natură, pentru a le folosi împotriva naturii. Această idee, care se află la baza adaptării culturale a omului, se manifestă în mod „natural“ în psihicul uman:

Fantezie spontană, manifestată pe 10 august 1997 de fiica mea,

Mikhaila (5 ani şi 8 luni), în timp ce se juca de-a prinţul şi prinţesa cu Julian (fratele ei de 3 ani): Tati, dacă am ucide un balaur, i-am putea folosi pielea ca armură, nu-i aşa? N-ar fi o idee bună?

Eroul foloseşte aspectul pozitiv al Marii Mame ca pe protecţie în faţa echivalentului ei negativ. În acest fel, „dezastrul natural“ este ţinut în frâu sau, şi mai bine, este transformat dintr-o criză într-o oportunitate.

Străinul

Sosirea străinului, prezentat concret în mitologie, constituie o ameninţare „la adresa stabilităţii regatului“, imposibil de deosebit, metaforic vorbind, de cea reprezentată de „transformarea mediului“. Sensul stabil al evenimentelor experienţei, limitat de structura ierarhică a identităţii de grup, este uşor de perturbat de către prezenţa „celuilalt“, care practic reprezintă o ameninţare concretă asupra stabilităţii structurii prezente de dominare şi care, mai abstract — întrucât acţiunile sale „conţin“ tradiţia sa morală —, există ca întruparea literală a provocărilor adresate credinţei a priori călăuzitoare a presupunerilor. Străinul nu acţionează în maniera aşteptată. Impredictibilitatea lui inerentă îl face imposibil de deosebit de necunoscut, ca atare, şi uşor de identificat cu forţa care lucrează constant la subminarea ordinii. Nici dintr-o perspectivă interioară grupului, să spunem aşa, o astfel de identificare nu este pur arbitrară, întrucât simpla existenţă a străinului (de succes) reprezintă o ameninţare serioasă la adresa utilităţii percepute a culturii generale — şi, de aceea, la adresa abilităţii sale de a inhiba teroarea existenţială şi de a conferi un sens determinat acţiunii.

Când membrii unui grup izolat vin în contact cu membrii altuia, se pregăteşte scena pentru necazuri. Fiecare cultură, fiecare grup au evoluat pentru a-şi proteja membrii individuali în faţa necunoscutului de forţele abisale ale Marii şi Teribilei Mame, de afectul insuportabil în sine. Fiecare a evoluat pentru a structura relaţiile sociale şi pentru a le face previzibile, pentru a oferi un scop şi mijloacele necesare atingerii lui. Toate culturile le furnizează indivizilor constituenţi moduri particulare de a se confrunta cu teroarea şi nesiguranţa. Toate culturile sunt structuri stabile, integrate, ierarhizate, bazate pe presupuneri considerate a fi absolute, însă naturile particulare ale acestor presupuneri diferă (cel puţin la nivelurile mai puţin comprehensibile şi „conştiente“ de analiză). Fiecare cultură reprezintă o paradigmă idiosincrasică, un tipar de comportament în faţa necunoscutului, iar paradigma nu poate fi schimbată (axiomele sale de bază nu pot fi modificate) fără consecinţe dramatice — fără dizolvarea, moartea metaforică — de dinaintea reconstrucţiei (potenţiale).

Fiecare societate oferă protecţie în faţa necunoscutului. Necunoscutul în sine este periculos, încărcat de imprevizibil şi ameninţare. Relaţiile sociale haotice (ierarhii de dominare destructurate) creează anxietate severă şi sporesc dramatic potenţialul de conflict interpersonal. Mai mult, distrugerea scopurilor determinate social lasă viaţa individuală, identificată cu aceste scopuri, lipsită de sens şi negratificantă în esenţa ei. Nu este nici rezonabil, nici posibil să abandonezi pur şi simplu o anumită cultură, care este un tipar de adaptare generală, doar pentru că vine cineva care face lucrurile altfel şi ale cărui acţiuni se bazează pe ipoteze diferite. Nu este o misiune uşoară să reconstruieşti relaţiile sociale pe baza unor idei noi. Mai mult, să renunţi la un scop, la o idee centrală unificatoare şi motivantă, nu este un proces clar. Identificarea individului cu grupul înseamnă că stabilitatea psihologică a individului este investită cu menţinerea bunăstării grupului. Dacă grupul se prăbuşeşte deodată, ca o consecinţă a circumstanţelor externe sau a conflictelor interne, individul este expus lumii, contextul său social dispare, raţiunea sa de a fi se evaporă, el este înghiţit de necunoscutul insuportabil şi nu poate supravieţui uşor. Nietzsche afirmă:

Omul care trăieşte într-o epocă de descompunere în care rasele se amestecă de-a valma, omul care poartă aşadar în sânge moştenirea unei provenienţe multiple, adică a unor instincte şi etaloane de valoare contradictorii şi adeseori mai mult decât contradictorii, ce se luptă între ele aproape fără răgaz — un astfel de om, produs al culturilor târzii şi al luminilor refractate este de regulă un individ debil: cea mai fierbinte dorinţă a sa este ca războiul, el însuşi fiind acest război, să ia odată sfârşit.[410]

Desigur, concluzia nedeclarată a observaţiei lui Nietzsche este aceea că războiul care tipizează persoana de „rasă mixtă“ (cultura mixtă, în terminologie mai modernă) este precursorul neplăcut din punctul de vedere afectiv al stării de spirit care caracterizează individul integrat mai temeinic, acela care a „câştigat“ războiul. Acest „învingător“ — care a organizat într-o ierarhie diferitele perspective culturale, antagonice în prezent, s-a integrat încă o dată — va fi mai puternic decât predecesorul său „necultural“, întrucât comportamentul şi valorile sale vor fi consecinţa uniunii mai diverse şi având limite mai ample ale culturilor separate până acum. Este rezonabil să presupunem că Nietzsche a fost condus

spre revelaţia viitorului „supraom“[411] de considerarea „inconştientă“ a rezultatului potenţial pozitiv al unui astfel de amestec. Totuşi, nu doar simpla existenţă într-un singur psihic a diferitelor presupuneri, anterior separate, constituie victoria postcontact. Aceasta înseamnă că promovarea simplistă a „diversităţii culturale“ ca panaceu este posibil să producă anomie, nihilism şi recul conservator. Modelarea acestor credinţe diverse într-o ierarhie singulară reprezintă condiţia preliminară pentru combinarea paşnică a tuturor. Această modelare poate fi realizată doar prin războiul dus între elemente paradoxale, în interiorul psihicului individual „postcontact“. Un astfel de război este atât de dificil — atât de dureros din punct de vedere emoţional şi solicitant din punct de vedere cognitiv —, încât uciderea „celuilalt“ anormal, sub pretextul, acceptabil din punct de vedere moral, al războiului tradiţional, pare a fi frecvent o alternativă reconfortantă.

Ameninţări fundamentale pot fi plasate foarte uşor între grupuri de oameni. Mai concret, comportamentele străine sunt ameninţătoare, imprevizibile în particular, înspăimântătoare în general, întrucât credinţele esenţiale, credinţele solicitante sunt exprimate cel mai convingător prin acţiuni:

El este pentru noi ca o osândă a gândurilor noastre şi ne este greu chiar când ne uităm la el.

Căci viaţa lui nu seamănă cu viaţa celorlalţi şi cărările lui sunt schimbate.[412]

Un bărbat străin este ameninţător pentru că nu este ferm fixat într-o ierarhie socială şi de aceea se poate comporta în mod imprevizibil — cu consecinţe imprevizibile pentru ierarhia socială. Semnalele de siguranţă şi ameninţare variază sau pot să varieze între membrii diverselor grupuri. Imprevizibil înseamnă potenţial periculos. Într-un sens abstract, ceea ce crede străinul, în mod special, ameninţă structura integrată a credinţei determinate istoric, în general. Aceasta nu reprezintă o problemă, atâta vreme cât acţiunile sau ideile lui străine nu produc un conflict fundamental — nu ameninţă credinţe-cheie. Când sunt ameninţate conceptele de bază totuşi, necunoscutul insuportabil şi teribil se ridică încă o dată, iar pământul ferm începe să cedeze.

Ideea neobişnuită

Abilitatea crescută de abstractizare face ca învăţarea anterioară, realizată prin mijloace nonabstracte, să fie din ce în ce mai modificabilă şi din ce în ce mai vulnerabilă. Într-un fel acesta este chiar sensul abstractizării şi însăşi capacitatea de a învăţa. Cuvintele, înşelător de simple şi de inofensive, sunt suficiente pentru a crea perturbări şi conflicte, pentru că Homo sapiens poate să-şi verbalizeze credinţele. Se poate spune, de aceea, cu suficiente motive, că o nouă idee este un străin abstract (sau, în aceeaşi logică, un dezastru natural). Din acest motiv, pana este mai puternică decât sabia.

Procesul de abstractizare sporită permite creşterea înţelegerii de sine (a conştiinţei de sine) — cel puţin în potenţial — şi prezicerea comportamentelor celorlalţi [care este o capacitate integral legată de dezvoltarea conştiinţei de sine („Cum ar trebui să mă port într-o situaţie ca asta?“]. În plus, abstractizarea uşurează comunicarea moralităţii (instruirea referitoare la cum să te comporţi), făcând să nu mai fie necesar să aştepţi până se întâmplă în realitate ceva important. Folosirea dramei, de exemplu — care este reprezentarea comportamentului, în comportament şi imagine —, ne permite să urmărim jocul dintre chestiunile cu urmări mortale, fără ca actorii sau observatorii să sufere în realitate acele urmări.

Capacitatea de abstractizare a venit cu un preţ, totuşi. Imprudentul, imaginativul (şi ranchiunosul) pot cu uşurinţă să-şi folosească darul inteligenţei construite social pentru a submina principiile morale cărora le-au luat eoni întregi ca să fie generate şi care există din motive valide, dar invizibile. Astfel de principii „invizibile“ pot fi supuse unei critici facile de către ignorantul istoric, odată ce ele iau formă imagistică, scrisă sau vorbită. Consecinţa acestei „critici“ este subminarea credinţei necesare şi dizolvarea subsecventă a predictibilităţii interpersonale, dereglarea emoţiei şi generarea anomiei, agresivitatea şi naivitatea ideologică (întrucât psihicul dezbrăcat se străduieşte să se îmbrace, încă o dată).

Pericolul unei astfel de critici poate fi apreciat mai bine dacă este luat în considerare efectul a ceea ce poate fi descris drept cascadă. Ne putem schimba

comportamentul, pentru că ne schimbăm modul în care gândim, cu uşurinţă şi fără să ne preocupe consecinţele, parţial pentru că nu înţelegem de ce gândim ceea ce gândim (pentru că nu toate realităţile care ne guvernează comportamentul se află la dispoziţia noastră „conştientă“) şi pentru că deseori efectele unei astfel de schimbări nu sunt vizibile imediat. Faptul că schimbările la nivelul tradiţiei au „efecte secundare“ neintenţionate şi deseori periculoase este responsabil de conservatorismul celor mai multe culturi umane. „Cascadă“ înseamnă că ameninţarea la adresa validităţii percepute a oricărei supoziţii, la orice nivel (procedural, imagistic sau episodic, explicit sau semantic) ameninţă toate nivelurile simultan. Aceasta înseamnă că, în timp, critica de tip cauzal a unei anumite supoziţii explicite poate ajunge să submineze personalitatea imagistică şi procedurală inconştientă, precum şi stabilitatea emoţională care o însoţeşte. Cuvintele au o putere care dezminţeşte uşurinţa folosirii lor.

Figura 49: Reprezentarea fragmentară a „procedurii şi obiceiului“ în imagine şi cuvânt oferă o reprezentare schematică a organizării comportamentului şi schemelor de valori în „memorie“. Obiceiurile — respectiv, tiparele comportamentale previzibile şi stabile — iau naştere şi sunt înmagazinate „procedural“, ca o consecinţă a interacţiunii sociale constante de-a lungul timpului şi ca rezultat al schimburilor de informaţii emoţionale care caracterizează acea interacţiune. Tu mă schimbi pe mine, eu te schimb pe tine, amândoi îi schimbăm pe alţii şi tot aşa, într-un ciclu care implică mii de indivizi, pe parcursul a mii de ani. Cea mai mare parte a acestor informaţii este mai mult sau mai puţin permanent parte din reţeaua socială (parte din structura societăţii), dar poate

Creșterea caracterului explicit
Semantic
Episodic
Procedural

Figura 49. Reprezentarea fragmentară a „procedurii şi obiceiului“ în imagine şi cuvânt

deveni reprezentată parţial sau în totalitate în imagine şi apoi, mai explicit, în cod verbal. Reprezentarea imagistică a moralităţii care caracterizează o anumită societate este foarte probabil să fie incompletă, căci complexitatea tiparelor care apar ca urmare a tuturor interacţiunilor sociale depăşeşte capacitatea (curentă) de reprezentare. Este posibil ca reprezentările semantice cocoţate deasupra imaginilor să fie cu atât mai mult incomplete. Aceasta înseamnă că sistemele verbale utilizate în gândirea abstractă, de exemplu, conţin doar „o parte a puzzle-ului“, în cel mai bun caz: ele deţin doar parţial informaţii referitoare la structura întregului. Astfel, în timp ce unele dintre regulile care guvernează comportamentul au devenit complet explicite şi înţelese, altele vor rămâne parţial implicite (şi puţin înţelese). Unele dintre aceste reguli parţial implicite este posibil să existe din motive complet implicite (şi, de aceea, complet invizibile). Astfel de reguli, aflate pe panta slabă a înţelegerii, sunt tocmai cele care este posibil să atragă critica prost informată, dar, cu toate acestea, potenţial devastatoare. Inteligenţa verbală abstractă poate, prin urmare, să aleagă breşe din „structura mitologică absurdă“ care o sprijină, fără să înţeleagă nici că este sprijinită, nici că actul de subminare este existenţial — mortal — de periculos. Este uşor să critici noţiunea de „suflet nemuritor“, de exemplu, şi formele tradiţionale de moralitate care tind să însoţească o astfel de credinţă, fără să înţelegi că ideea conţine mult mai mult decât ceea ce este capabil să perceapă ochiul.

„Cascadă“ înseamnă că ameninţarea la adresa validităţii percepute a oricărei supoziţii, la orice nivel — în general mediat verbal — devine acum ameninţare la adresa acelei supoziţii şi a tuturor lucrurilor care se bazează pe ea. Capacitatea de abstractizare mediată social — capacitatea de a raţiona şi a reprezenta la nivel de comportament, imaginaţie şi cuvânt — înseamnă că o acţiune, o fantezie sau un cuvânt prost alese pot avea consecinţe devastatoare. Acest lucru este adevărat mai ales în ceea ce priveşte cuvântul. O frază bine aleasă poate schimba totul („de la fiecare, după posibilităţi…“). Cuvântul, într-un context particular (unul stabilit de comportament şi reprezentarea episodică), are o semnificaţie polisemică — include mai mult (constrânge mai mult) decât pare şi înseamnă

mai mult decât „conţine“, considerat ca un element izolat sau decontextualizat. El are această capacitate, în parte pentru că este capabil să se refere la fenomene din afara domeniului său, cu scopul de a se face înţeles (acesta este rostul metaforei). Cuvântul evocă evenimente şi acţiuni ordonate într-o manieră specială; prezentarea imaginară a acestor evenimente şi acţiuni este cea care conţine o mare parte de semnificaţie — cuvintele acţionează doar ca indicii pentru recuperare. Informaţiile recuperate nu sunt încă neapărat semantice; ele pot rămâne în continuare întrupate în memoria şi procedura episodică. Calitatea polisemantică a cuvântului semnificativ, care semnifică ceva pentru reprezentarea imagistică şi pentru structurarea comportamentului, este ceea ce îl face puternic şi periculos. O întreagă ierarhie comportamentală poate fi subminată de o frază creativă bine aleasă, pentru că fraza aduce cu ea, ca parte integrantă a unui întreg integrat, supoziţii morale de o natură total diferită şi probabil logic (sau cel puţin aparent) contrară.

Există o povestire apocrifă despre un astronom care ţine o prelegere în faţa unui auditoriu profan din mediul rural, spre sfârşitul secolului al XIX-lea. El descrie structura de bază a sistemului solar, punând accent pe faptul că pământul pluteşte prin spaţiu nesusţinut de nimic, înconjurând la nesfârşit soarele. După lectură, o bătrână se apropie de podium şi spune:

— Aceasta este o poveste foarte interesantă, tinere. Bineînţeles, complet absurdă.

— Absurdă, doamnă? întrebă conferenţiarul. Ce vreţi să spuneţi?

— Este un adevăr foarte bine cunoscut, replică bătrâna, acela că Pământul se sprijină pe spatele unei ţestoase uriaşe.

— Adevărat, doamnă? Atunci, pe ce se sprijină ţestoasa?

— Nu râde de mine, tinere, răspunse doamna. Sunt ţestoase pe tot drumul, până jos.[413]

Douglas Hofstadter a prezentat o idee similară într-o discuţie imaginară între Ahile, eroul grec, şi o ţestoasă (de faima paradoxului lui Zeno):

Ţestoasa: De dragul ilustrării, îţi propun să iei în considerare următoarea afirmaţie simplă: „29 este număr prim“. Acum, în realitate, această afirmaţie înseamnă, de fapt, că 2 ori 2 nu fac 29, nici 6 ori 6 nu fac 29 şi aşa mai departe, nu?

Ahile: Aşa ar trebui, presupun.

Ţestoasa: Dar eşti perfect mulţumit să aduni toate aceste fapte împreună şi să le strângi într-o grămăjoară împreună cu numărul 29, spunând doar: „29 este număr prim“?

Ahile: Da…

Ţestoasa: Iar numărul adevărurilor implicate este, de fapt, infinit, nu-i aşa? Până la urmă, realităţi de tipul „4444 ori 3333 nu fac 29“ fac toate parte din aceeaşi categorie, nu-i aşa?

Ahile: Vorbind într-un sens strict, presupun că da. Dar amândoi ştim că nu poţi produce 29 din înmulţirea a două numere care sunt amândouă mai mari decât 29. Deci, în realitate, spunând „29 este număr prim“ rezumi doar un număr FINIT de realităţi despre înmulţire.

Ţestoasa: Poţi s-o numeşti cum vrei, dar gândeşte-te: faptul că două numere mai mari de 29 nu pot avea un produs egal cu 29 implică întreaga structură a sistemului de numere. În acest sens, faptul în sine este rezumatul unui număr infinit de realităţi. Ahile, nu poţi scăpa de realitatea faptului că, atunci când spui „29 este număr prim“, afirmi un număr infinit de lucruri.

Ahile: Poate că ai dreptate, dar mie mi se pare a fi un singur lucru.

Ţestoasa: Asta pentru că o infinitate de fapte este conţinută în cunoaşterea ta anterioară — ele sunt integrate implicit în modul în care vizualizezi lucrurile. Tu nu vezi o infinitate explicită, pentru că ea este capturată implicit în interiorul imaginilor pe care tu le manipulezi.[414]

Comentariile lui Jerome Bruner despre „declanşatori“ sunt la fel de relevante în

acest context. El dă următoarele propoziţii ca exemplu: Declanşator: „John a văzut/nu a văzut himera“. Presupunere: „Există o himeră“. Declanşator: „John a înţeles/nu a înţeles că este falit“. Presupunere: „John era falit“. Declanşator: „John a reuşit/nu a reuşit să deschidă uşa“. Presupunere: „John a încercat să deschidă uşa“. „Există“ un număr virtual infinit de „presupuneri“ pentru fiecare „declanşator“. Bruner afirmă: „În mod evident, nu poţi presa un cititor (sau un ascultător) să facă interpretări nesfârşite ale remarcilor tale obscure. Dar poţi străbate o cale surprinzător de lungă — cu condiţia să începi cu ceva care aproximează ceea ce Joseph Campbell a numit «comunitate instruită din punct de vedere mitologic»“.[415] Transmiterea a ceea ce este în general considerat înţelepciune spirituală este, de fapt, capabilă de a lua (de a „fi redusă la“) o formă narativă tocmai deoarece cuvântul — în contextul poveştii, care este descrierea reprezentării episodice a evenimentelor şi comportamentelor — are această proprietate de „declanşare“ înşelător de simplă, însă infinit de semnificativă:

O altă pildă le-a pus înainte, zicând: Împărăţia cerurilor este asemenea grăuntelui de muştar, pe care, luându-l, omul l-a semănat în ţarina sa,

Şi care este mai mic decât toate seminţele, dar când a crescut este mai mare decât toate legumele şi se face pom, încât vin păsările cerului şi se sălăşluiesc în ramurile lui.

Altă pildă le-a spus lor: Asemenea este împărăţia cerurilor aluatului pe care, luându-l, o femeie l-a ascuns în trei măsuri de făină, până ce s-a dospit toată.

Toate acestea le-a vorbit Iisus mulţimilor în pilde, şi fără pildă nu le grăia nimic,

Ca să se împlinească ce s-a spus prin prorocul care zice: „Deschide-voi în pilde gura Mea, spune-voi cele ascunse de la întemeierea lumii“.[416]

Nu doar povestea este saturată cu semnificaţie, ci şi imaginaţia, comportamentul şi consecinţele practice ale imaginaţiei şi comportamentului. Ideile individuale, fanteziile particulare şi acţiunile personale ale indivizilor au la bază cultura din care provin. Cuvântul, în context semnificativ, este semnificativ tocmai pentru că oferă informaţii relevante pentru reprezentarea episodică, per se, şi pentru că are

relevanţă — ceea ce nu poate fi în mod „conştient“ comprehensibil sau declarabil — pentru comportament. La fel, comportamentul şi fanteziile proprii şi cele ale altora — în context — se bazează pe valori şi credinţe determinate cultural şi se poate spune, într-un anumit sens, că le conţin. Acesta este motivul pentru care Jung a putut pretinde, cu privire la fanteziile unui visător modern:

În realitate el este, în mod inconştient, un exponent al dezvoltării psihice autonome, aşa ca alchimistul medieval sau ca neoplatonicianul antic. Pornind de la inconştientul său, am putea cum grano salis să scriem istorie la fel de bine cum am face-o pornind de la texte obiectiv existente.[417]

Nici chiar o metodă sau o unealtă mai concretă — cum ar fi cuvântul — nu este un artefact care să poată fi separat de cultura în care este produs. Eşecul de a înţelege acest fapt condamnă multe proiecte bine intenţionate, realizate cu „ajutor străin“ şi, în egală măsură, pe străinii cărora li se acordă un asemenea ajutor. Până şi un obiect simplu, ca lopata sau sapa, presupune existenţa unei culturi care să fi permis dominaţia omului asupra naturii, astfel încât individul să aibă dreptul de a o supune pe Marea Mamă pretenţiilor omului. Această noţiune constituie ideea centrală a culturii patriarhale complex civilizate şi apare într-o conştiinţă, împotriva pretenţiilor care îi sunt adversare, cu cea mai mare dificultate.

Un profet indian, Smohalla, din tribul Umatilla, refuza să muncească pământul. „E păcat, zicea el, să răneşti sau să tai, să spinteci sau să zgârii pe mama noastră a tuturor prin muncile agricole.“ Şi adăuga: „Îmi cereţi să muncesc ogorul? Să iau un cuţit şi să-l implânt în inima mamei? Mă va mai lua ea atunci la sânul ei? Îmi cereţi să sap şi să înlătur pietrele? Vreţi să-i mutilez carnea şi să ajung la os? Dar voi mai putea, oare, atunci să mă întorc în pântecele ei pentru a mă mai naşte o dată? Îmi cereţi să tai iarba şi fânul, să-l vând şi să mă îmbogăţesc asemeni albilor? Dar cum aş îndrăzni să tai părul mamei mele?“[418]

Fiecare societate împărtăşeşte un punct de vedere moral, care este în esenţă o

identitate compusă din fidelitatea nepusă la îndoială faţă de o anumită concepţie despre „realitate“ (ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie) şi asupra acordului referitor la natura comportamentelor care pot fi manifestate în mod rezonabil. Toţi indivizii unei anumite naţiuni sunt de acord, în mod fundamental, asupra naturii prezentului insuportabil, viitorului ideal şi a mijloacelor de a-l transforma pe primul în cel de-al doilea. Fiecare individ interpretează această conceptualizare în termenii propriilor sale acţiuni, cu mai mult sau mai puţin succes; cu mai mult succes sau cel puţin mai uşor, atunci când nu apare nimic neintenţionat, pentru a face necesar actul chestionării; cu mai puţin succes, când acţiunea morală nu produce consecinţa adecvată. Orice asumpţie poate fi schimbată. Cea mai importantă aşteptare a fanteziilor mele — oricare ar fi ele — este că ipotezele mele sunt valide. Nepotrivirea dintre ceea ce am dorit şi ceea ce s-a întâmplat de fapt constituie dovada că una sau mai multe dintre ipotezele mele sunt invalide (dar nu neapărat informaţii despre care dintre ele sau la ce nivel). Rezultatul unei astfel de nepotriviri este aplicarea altor tipare de acţiune (bazate pe ipoteze) şi a aşteptărilor asociate, însoţite de adunarea de noi informaţii, prin explorare activă. Cu cât nepotrivirea apare mai jos în ierarhie, cu atât mai stresantă este apariţia, cu atât mai dezinhibată teama, cu atât mai mare motivaţia negării, cu atât mai necesară explorarea şi reprogramarea ipotezei comportamentale şi a expectaţiei senzoriale potrivite.

Un eveniment cu adevărat neaşteptat perturbă ipotezele implicite pe care s-a bazat fantezia originară — şi nu numai acea fantezie, ci şi nenumărate altele, implicite în prezent, la fel de dependente, în ceea ce priveşte existenţa lor, de acele supoziţii încălcate. Consecinţa inevitabilă a unei astfel de încălcări este prăbuşirea aşteptării şi generarea ulterioară a fricii şi speranţei, urmate de explorare, încercarea de adaptare la noul mediu (a te purta adecvat, a îndeplini cerinţele motivaţionale în noile condiţii şi a cartografia noile condiţii). Această consecinţă are nevoie de paralizarea vechiului model, revenirea afectelor, altfel stabile, la competiţie şi haos şi reconstruirea ordinii ghidate de explorare.

Cu cât nivelul este mai bazal, cu atât mai mult este împărtăşită ipoteza respectivă de practic fiecare fantezie imaginabilă. Cu cât mai bazal este nivelul subminat, cu atât anxietatea şi depresia [şi altă motivaţie — în special (şi deloc evident) speranţa] sunt eliberate din strânsoare; cu cât adaptarea comportamentală este mai aruncată în necredinţă — cu atât mai mare este motivaţia pentru negare, înşelătorie, readaptare fascistă, degenerare şi disperare — cu atât mai mare este dorinţa de mântuire. Subminarea şi reconstruirea nivelurilor de bază este, aşa cum am văzut, un act revoluţionar, chiar şi în domeniul ştiinţific. Omul de ştiinţă

„normal“ lucrează cu constrângerile marilor modele; revoluţionarul schimbă modelele. Omul de ştiinţă normal acceptă jocul (actual) ca fiind valid şi încearcă să-i extindă domeniul relevant. Omul de ştiinţă revoluţionar, care modifică înseşi regulile jocului, joacă un joc diferit (cu reguli diferite şi periculoase, dintr-o perspectivă din interiorul jocului). Kuhn afirmă:

Tranziţia de la o paradigmă aflată în criză la o nouă paradigmă, care va genera o nouă tradiţie de ştiinţă normală, este departe de a fi un proces cumulativ, realizat prin articularea sau extinderea vechii paradigme. Este vorba, mai degrabă, de o reconstrucţie a domeniului pe noi baze, o reconstrucţie care modifică unele din generalizările teoretice fundamentale ale domeniului, ca şi multe din metodele şi aplicaţiile lor paradigmatice. În cursul perioadei de tranziţie, va exista o suprapunere mare, dar niciodată completă, între problemele care pot fi rezolvate cu vechea şi, respectiv, noua paradigmă. Dar va exista, de asemenea, o diferenţă decisivă în modurile de rezolvare. La sfârşitul perioadei de tranziţie, specialiştii îşi vor fi schimbat concepţia asupra domeniului, metodele şi scopurile.[419]

Omul de ştiinţă normal este deseori opus echivalentului său extremist (mai creativ/ distructiv), aşa cum bunul cetăţean se opune ereticului, parţial pentru că schimbarea regulilor schimbă semnificaţia motivaţională a acţiunii şi gândului anterior valorizate — deseori, aparent, reducându-le la zero (ceea ce înseamnă că revoluţionarul poate distruge complet semnificaţia carierei trecute, prezente şi viitoare a celui metodic şi dedicat), parţial, pentru că revizuirea regulilor întoarce temporar totul la o stare de haos provocator de anxietate. Kuhn afirmă:

Ceva asemănător paradigmei stă la baza percepţiei înseşi. Ceea ce vede un om depinde atât de lucrul spre-care-priveşte, cât şi de ceea ce l-a învăţat să vadă experienţa sa vizual-conceptuală anterioară. În lipsa unei asemenea experienţe, nu poate exista, după cum spunea William James, decât „un zumzăit confuz şi pestriţ“.[420]

Acel „zumzăit confuz şi pestriţ“ — Marele Dragon al Haosului — nu este neutru

din punct de vedere afectiv: de fapt, semnificaţia, ameninţarea şi promisiunea repezintă tot ce poate fi experimentat dinspre partea lui, înainte de a fi fost clasificat.

Uneori, noi informaţii înseamnă doar ajustarea laterală a comportamentului — modificarea abordării, în cadrul unui domeniu în care ea este încă definită de scopul familiar. Uneori totuşi necunoscutul apare într-o manieră care are nevoie de o ajustare calitativă a strategiei adaptative: reevaluarea trecutului, a prezentului şi viitorului, precum şi acceptarea suferinţei şi confuziei pe care le implică acest lucru. Kuhn comentează asupra efectului (şi afectului) necunoscutului emergent şi persistent în domeniul ştiinţei. Tiparul pe care îl descrie a caracterizat toate revoluţiile cognitive, inclusiv pe acelea care au loc în universul moralităţii normale:

Când… o anomalie ajunge să pară mai mult decât o simplă problemă de ştiinţă normală, putem spune că a început tranziţia spre criză şi spre ştiinţa extraordinară. Anomalia însăşi se bucură acum de o recunoaştere mai generală din partea comunităţii ştiinţifice. Din ce în ce mai mulţi savanţi eminenţi ai domeniului respectiv îi acordă o atenţie tot mai mare. Dacă anomalia continuă să reziste — ceea ce de obicei nu se întâmplă —, mulţi dintre oamenii de ştiinţă pot ajunge să considere rezolvarea ei ca obiect al disciplinei lor. Pentru ei, domeniul nu va mai avea aspectul pe care îl avusese până atunci. Schimbarea de aspect se datorează în parte noului centru de interes al investigaţiei ştiinţifice. O sursă şi mai importantă de schimbare este natura divergentă a numeroaselor soluţii parţiale generate de atenţia colectivă acordată problemei. Atacurile iniţiale asupra problemei rezistente la soluţionare vor fi urmat cu stricteţe regulile paradigmei. Dar, pe măsură ce rezistenţa opusă de problemă refuză să cedeze, tot mai multe abordări ale acesteia vor implica unele articulări minore sau nu tocmai minore ale paradigmei, diferite între ele, fiecare parţial reuşită, dar niciuna suficient de reuşită pentru ca grupul ştiinţific să o accepte ca paradigmă. Prin această proliferare a articulărilor divergente (care, din ce în ce mai des, vor ajunge să fie descrise ca ajustări ad hoc), regulile ştiinţei normale se estompează tot mai mult. Deşi mai există o paradigmă, puţini practicieni vor mai fi întru totul de acord cu ea. Sunt puse la îndoială chiar şi soluţiile, până atunci considerate standard, ale problemelor rezolvate.

Când devine acută, această situaţie este uneori recunoscută de oamenii de ştiinţă

implicaţi. Copernic se plângea că, în vremea sa, astronomii erau atât de „inconsecvenţi în cercetări [astronomice]… încât nu puteau nici măcar să explice sau să observe durata constantă a anului calendaristic“. „Cu ei — continua Copernic — se întâmplă ca şi cu un artist care ar trebui să adune pentru desenele sale mâini, picioare, cap şi alte membre de la diferite modele, fiecare componentă fiind excelent desenată, dar, neintegrându-se unui singur corp şi nepotrivindu-se deloc, rezultatul va fi mai degrabă un monstru decât un om.“[421] Einstein, constrâns de uzanţele curente la un limbaj mai puţin împodobit, remarca doar că „era ca şi cum ţi-ar fi fugit pământul de sub picioare, rămânând fără o fundaţie solidă pe care se putea construi“.[422] Cu câteva luni înainte de apariţia articolului lui Haisenberg despre mecanica matriceală, care avea să deschidă calea unei noi teorii cuantice, Wolfgang Pauli îi scria unui prieten: „În prezent, fizica este din nou într-o stare teribilă de confuzie. În orice caz, este o situaţie prea dificilă pentru mine şi îmi doresc să fi fost un artist de cinema sau ceva asemănător şi să nu fi auzit niciodată de fizică“. Această mărturisire este deosebit de impresionantă, dacă o comparăm cu ceea ce avea să spună Pauli cinci luni mai târziu: „Tipul de mecanică a lui Heisenberg mi-a redat speranţa şi bucuria de a trăi. Fireşte că ea nu soluţionează misterul, dar cred că este din nou posibil să mergem înainte“.[423], [424]

Acum, Kuhn a trasat o diferenţă calitativă între modul normal şi cel revoluţionar de operare. Nu există astfel de diferenţe calitative (deşi ne putem reaminti cu uşurinţă exemple din fiecare tip, extrase din „polii extremi“ ai procesului de producere a cunoaşterii). Diferenţierea se face mai mult pe direcţiile „transformarea a ceea ce un grup vrea să transforme“ versus „transformarea a ceea ce un grup ar vrea să rămână stabil“ — revoluţionarul schimbând mai mult decât ce s-ar dori în prezent (pentru menţinerea ierarhiei sociale existente, spre exemplu). „Transformarea a ceea ce un grup vrea să transforme) este o formă de revoluţie limitată, aşa cum am discutat anterior. Revoluţiile optim limitate produc un afect pozitiv. Revoluţiile care perturbă limitele dorite — acelea pe care le produce omul de ştiinţă revoluţionar al lui Kuhn — evocă frica (precum şi negarea şi agresivitatea ca mecanisme de apărare). Revoluţionarul produce modificarea involuntară a „articolelor de credinţă“ ale individului normal. Această capacitate este cea care îl face revoluţionar şi necesar, precum şi temut şi dispreţuit. Se poate spune, mai general, că procesele de „descoperire“, care deranjează „hărţile“ spaţiu-timp la scară mare produc perturbări ale afectului la o scară echivalentă (iar noi numim revoluţie acea perturbare la scară mare).

„Prezumţiile“ sociale şi individuale structurate mitologic — articolele de credinţă — furnizează mediul în care un anumit tipar adaptativ, specific unei culturi, îşi menţine validitatea condiţionată. Acest mediu mitic preraţional este analog ca structură cu însuşi mediul natural sau fizic , întrucât structura adaptată mediului devine rapid un element constitutiv al mediului în sine, cu aceleaşi caracterisitici esenţiale. (Sau, ca s-o spunem oarecum diferit, tot ce este conţinut în afara zidului care defineşte „spaţiul luat în considerare în prezent“ este „mediul“, chiar dacă o mare parte din el este, de fapt, consecinţa activităţii istorice sau chiar individuale). Distrugerea „«mediului» mitic preraţional“ este la fel de catastrofală ca şi distrugerea „mediului fizic sau natural“ (este posibil ca, la o analiză finală, cele două „distrugeri“ să nu poată fi distinse una de alta). Aceasta înseamnă, în esenţă, că a acorda o atenţie serioasă altui punct de vedere înseamnă să rişti expunerea la nesiguranţa nedeterminată — să rişti o intensificare a anxietăţii existenţiale, a durerii şi depresiei; să trăieşti haosul afectiv, imagistic şi cognitiv nedeterminat temporal. Este mult mai probabil, în consecinţă, ca un punct de vedere străin să pară rău sau să ajungă să fie definit ca atare (în special în perioade instabile — cu noutăţi insuportabile —, din motive alternative suplimentare). Odată ce apare o astfel de etichetă, aplicarea agresiunii, destinată să distrugă sursa ameninţării, pare justificată moral, chiar cerută de datorie. Alternativa sau punctul de vedere străin este în mod rezonabil considerată rea (chiar dacă această considerare este periculos de unilaterală), atunci când este văzută în termenii potenţialei sale capacităţi distructive, din hotarele stricte ale structurii social-psihologice adaptative determinate istoric. Doar din interiorul domeniului metamoralităţii (care este moralitatea menită să actualizeze regulile morale), străinul poate fi tolerat sau chiar bine primit.

Grupul, în incarnările sale intrapsihice şi sociale exterioare, este expresia curentă a unei forme de acţiune şi de gândire căreia i s-a conferit un conţinut particular pe parcursul a mii de ani. Aceste conţinuturi particulare, tipare de comportament şi reprezentările lor, au fost stabilite iniţial de către indivizi care s-au confruntat cu necunoscutul şi l-au învins, care au fost capabili să facă sau să gândească un lucrul pe care nimeni nu a fost capabil să-l facă sau să-l gândească înainte. În acest mod, indivizii eroici creează noi ipoteze şi formulează noi valori. Integrarea acestor ipoteze şi valori în grup, prin intermediul procesului competitiv care începe cu imitaţia şi se sfârşeşte cu abstractizarea verbală, sporeşte repertoriul logic abstract şi comportamental permanent al indivizilor care formează acel grup. Totalitatea acestor tipare comportamentale (şi a descrierilor lor de ordinul al doilea sau al treilea), împărtăşită în cadrul unui grup social, constituie grupul respectiv. Grupurile se bazează pe o structură colectivă,

determinată istoric, a tiparelor comportamentale (reprezentate abstract) (şi a consecinţelor lor), care tind spre consecvenţă internă şi stabilitate în timp. Internalizarea unui astfel de tipar comportamental şi a reprezentărilor sale îi protejează pe indivizii care compun grupul împotriva fricii de propria lor experienţă. Grupul este acea structură de comportament ierarhică, determinată cultural — şi conceptualizarea abstractizată a acesteia — care inhibă frica de noutate, de Teribila Mamă, sursa tuturor coşmarurilor. Grupul este structura istorică pe care umanitatea a ridicat-o între individ şi necunoscut. Grupul, sub aspectul său benefic, serveşte la protejarea indivizilor care îl compun în faţa ameninţării şi necunoscutului. Instituţia socială a modului în care trebuie să se comporte individul, odată confruntat cu o anumită situaţie, inhibă frica paralizantă pe care acea situaţie ar putea altfel să o inducă în mod instinctiv.

Grupul este, simultan, şi expresia istorică concretă a „tezei“ eroice unice a lui Homo sapiens, aşa cum s-a afirmat mai devreme: natura experienţei poate fi modificată în bine, prin modificarea voluntară a acţiunii şi gândirii. Această teză centrală este exprimată în mitul căii. Pierderea paradisului (existent anterior) iniţiază activitatea „salvatoare“, istoria; restaurarea paradisului — în cursul sau ca o consecinţă a comportamentului adecvat — este scopul ei. Acest tipar general pare a fi caracteristic tuturor civilizaţiilor, fiecărei filosofii, fiecărei ideologii, tuturor religiilor. Ideea generală că schimbarea poate aduce o îmbunătăţire — pe care se bazează toate schimbările voluntare — este în sine bazată în ideal pe supoziţia [pe ficţiunea (necesară)] că se poate atinge perfecţiunea prin intermediul procesului istoriei. Acest mit — chiar şi în cea mai timpurie incarnare ritualică a sa — furnizează prin urmare fundamentul ideii progresului însuşi. Grupul, incarnare a istoriei, este întruparea unui mod specific de fiinţare, menit să atingă perfecţiunea şi conţine expresia concretă a scopului unui popor; este realizarea obiectivă şi subiectivă a modului prin care el îşi îmbunătăţeşte condiţia tragică. Istoria nu numai că protejează oamenii de necunoscut; le furnizează reguli pentru a realiza ceea ce îşi doresc cel mai mult şi, de aceea, pentru a exprima sensul (esenţial nedeclarabil) al vieţii lor.

Cunoaşterea morală umană progresează pe măsură ce cunoaşterea procedurală îşi extinde domeniul, pe măsură ce memoria episodică codifică, încă şi mai precis, tiparele care caracterizează acea cunoaştere; pe măsură ce sistemul semantic ajunge să reprezinte explicit principiile pe care se bazează cunoaşterea procedurală şi reprezentarea episodică a acelei cunoaşteri şi, desigur, pe măsură ce consecinţele acestei reprezentări de ordinele al doilea şi al treilea modifică natura procedurii. În acest fel, teoreticianul politic democrat, de exemplu, poate

în sfârşit să pună în cuvinte esenţa mitului religios, după ce mitul a captat în imagini esenţa comportamentului de adaptare; poate vorbi despre „dreptul instrinsec“, ca şi când acea noţiune ar fi ceva raţional. Acest proces de creştere a abstractizării şi reprezentării este echivalent cu dezvoltarea unei conştiinţe „superioare“ (în special dacă sunt transpuse până şi cuvintele cele mai iluminate — dorinţă utopică — înapoi, în josul ierarhiei, la nivelul acţiunii).

Avantajul major al creşterii abstractizării reprezentării, pe lângă uşurarea comunicării, este reprezentat de o flexibilitate de adaptare sporită; modificările apărute în gândirea abstractă pot fi continuate „ca şi când“ ar fi un joc, fără consecinţe practice imediate, pozitive sau negative.[425] Dezavantajul acestei flexibilităţi adaptative este apariţia abilităţii de a submina constant (şi neadecvat, în cele mai multe cazuri) prezumţiile a priori ale jocului, de a pune normele sub semnul întrebării, de a distruge avântul spre acţiune şi de a dezinhiba anxietatea existenţială. Un joc este distractiv până când regulile par copilăreşti. Apoi distracţia dispare. Aceasta ar putea reprezenta un progres, în timp. Până în momentul în care apare un nou joc, acesta rămâne doar creator de probleme. Procesul investigaţiei abstracte (semantice) este capabil să submineze adaptarea morală la fiecare nivel — semantic, episodic şi procedural —, simultan. Această posibilitate poate fi considerată, încă o dată, ca un efect secundar (distructiv/benefic) al abilităţii de abstractizare.

Construirea evoluţionistă a unei structuri sociale adaptative, simultan existentă în comportament şi în reprezentarea semantică/episodică a acelui comportament, înseamnă abstractizare şi organizare ierarhică a cunoaşterii greu câştigate în bătălia fizică pentru supravieţuire, precum şi capacitatea de comunicare imediată a acelei cunoaşteri, în absenţa demonstrării directe. Mai mult, înseamnă potenţial pentru schimbare şi experimentare abstractă (în joc, episodică şi semantică), înainte de aplicarea în lumea reală. Dobândirea unei astfel de abilităţi — capacitatea de gândire creativă abstractă şi schimbul social — înseamnă sporirea imensă a abilităţii de adaptare, întrucât conceptele construite pur semantic ating capacitatea de schimbare a însăşi reprezentării şi procedurii episodice. Odată ce natura moralităţii este codificată semantic, astfel încât supoziţiile structurate ierarhic implicit despre comportament au fost făcute explicite, aceasta poate fi considerată, dezbătută şi modificată în natura ei esenţială. O astfel de modificare este capabilă de a rezona, în josul lanţului cognitiv, până la procedura însăşi. La fel, modificările la nivel de procedură sunt (şi ar trebui să fie) capabile să producă efecte profunde la nivelul reprezentării episodice şi semantice. Această flexibilitate crescută, rezultatul unei dezvoltări istorice extrem de complexe şi

lungi, este extrem de utilă în scopurile adaptării şi schimbării rapide, dar, în egală măsură, promovează conflictul social şi intrapsihic. Un astfel de conflict ia naştere ca o consecinţă a destabilizării tradiţiei istorice.

Flexibilitatea esenţială a creierului uman, însăşi capacitatea sa de a învăţa şi, prin urmare, de a se dezvăţa, sunt ceea ce fac Homo sapiens atât de susceptibil la conflictele de grup şi intrapsihice. Tiparul comportamental animal şi cunoaşterea sa procedurală sunt deja stabilite; felul său de a fi în necunoscut nu poate fi schimbat în mod fundamental. Ipotezele şi valorile conform cărora trăieşte fiinţa umană pot fi, dimpotrivă, ameninţate cu câteva cuvinte bine alese şi revoluţionare, a căror uşurinţă de comunicare rezidă în istoria lor evoluţionistă, elaborat de complexă, în profunzimea efortului eroic necesar pentru formularea lor şi în potenţa lor actuală extremă. Informaţiile transmise verbal, care reprezintă o noutate suficientă, pot perturba simultan paradigma semantică, episodică şi procedurală, deşi totalitatea unor astfel de efecte poate să nu devină manifestă ani de-a rândul — nu de puţine ori, generaţii de-a rândul.

Fiecare cultură păstrează anumite credinţe-cheie care au o importanţă centrală în cultura respectivă şi pe care se sprijină credinţele secundare. Aceste credinţe-cheie nu pot fi abandonate prea uşor, pentru că, dacă ar fi, totul s-ar prăbuşi, iar necunoscutul ar prelua din nou conducerea. Moralitatea şi comportamentul occidental, de exemplu, se sprijină pe ipoteza conform căreia fiecare individ este sacru. Această credinţă exista deja, în formă incipientă, printre vechii egipteni şi a oferit însăşi piatra de temelie a civilizaţiei iudeo-creştine. Punerea acestei idei sub semnul întrebării ar invalida acţiunile şi scopurile individului occidental; ar distruge ierarhia dominantă occidentală, contextul social al acţiunii individuale. În absenţa acestei ipoteze centrale, corpusul occidental de legi — mitul formalizat, moralitatea codificată — se erodează şi se prăbuşeşte. Nu există drepturi individuale, valori individuale, iar fundaţia structurii sociale (şi psihologice) occidentale se destramă. Al Doilea Război Mondial şi Războiul Rece au fost duse în mare parte pentru a elimina o astfel de punere la îndoială.

Pentru un om ale cărui credinţe au devenit abstractizate (şi, de aceea mai îndoielnice, mai discutabile), simpla idee de străin este suficientă pentru a distruge stabilitatea ipotezelor de zi cu zi. Tolstoi, în Spovedania sa, îşi aminteşte impactul ideilor occidentale moderne asupra culturii medievale a Rusiei, prea mult timp statice:

Îmi aduc aminte că, pe când aveam unsprezece ani, un băiat, care a murit demult, Volodenka M., şi care învăţa la gimnaziu, venind cu noi într-o duminică, ne-a dezvăluit, ca pe o ştire de ultimă oră, descoperirea făcută la gimnaziu. Descoperirea consta în faptul că Dumnezeu nu există, că toate câte ne învaţă pe noi sunt simple născoceli (se întâmpla asta în 1838). Îmi amintesc cât de mult i-a interesat pe fraţii mei mai mari această noutate şi că m-au chemat să ne sfătuim. Îmi amintesc cum ne-a excitat pe noi toţi această ştire şi că am luat-o drept cât se poate de interesantă şi de deplin posibilă.[426]

„Descoperirea“ aceasta, care a fost, de fapt, rezultatul cumulat al unui proces cognitiv occidental foarte lung şi traumatic, a avut capacitatea de a submina cele mai importante supoziţii ale culturii ruse (aşa cum le subminase şi pe cele din Occident):

De fapt, din vremurile vechi şi străvechi, de când există viaţa despre care mai ştiu şi eu câte ceva, au trăit oamenii, cunoscând raţionamentul privitor la deşertăciunea vieţii, şi care mi-a demonstrat mie natura ei absurdă, şi totuşi au trăit, conferindu-i un anumit sens. Chiar din momentul în care a început o oarecare viaţă a oamenilor, aceştia posedau acel sens al vieţii şi au dus viaţa aceasta, care a ajuns până la mine. Tot ceea ce se află în mine şi în jurul meu, totul, e rodul cunoaşterii vieţii de către ei. Acele unelte ale gândirii, cu ajutorul cărora eu o judec şi o condamn, toate au fost create nu de mine, ci de ei. Eu însumi m-am născut, m-am educat, am crescut datorită lor. Ei au scos din pământ fierul, au învăţat să taie pădurea, au domesticit vitele, caii, au învăţat să trăiască laolaltă, ne-au înfrumuseţat viaţa. Ei m-au învăţat pe mine să gândesc, să vorbesc. Iar eu, în schimb, hrănit de ei, adăpat de ei, învăţat de ei, gândind cu gândurile şi cuvintele lor, le-am demonstrat că opera lor, că ei înşişi sunt o absurditate![427]

Această subminare raţională a produs în cele din urmă, inevitabil, următoarele efecte:

Acelaşi lucru s-a petrecut şi cu mine. Am înţeles că nu era vorba de o neplăcere întâmplătoare, ci că era ceva extrem de important şi că, dacă întrebările, mereu aceleaşi, se tot repetă, eşti obligat să le răspunzi. Întrebările păreau prosteşti, simple, copilăreşti. Dar, în momentul în care m-am atins de ele şi am încercat să le rezolv, m-am convins pe loc, în primul rând, că ele nu sunt nişte întrebări copilăreşti şi prosteşti, ci că sunt cele mai importante şi profunde întrebări de viaţă şi, în al doilea rând, de faptul că, oricât m-aş gândi eu, nu pot şi nu pot să le rezolv. Înainte de a mă ocupa de moşia din Samara, de educaţia fiului meu, de scrisul cărţilor, trebuia să aflu pentru ce voi face toate lucrurile acestea. Atâta vreme cât nu ştiu — de ce?, nu pot întreprinde nimic. Printre gândurile mele gospodăreşti, care mă preocupau în foarte mare măsură pe vremea aceea, mi-a venit, dintr-odată, în minte întrebarea: „Ei bine, vei avea 6 000 de deseatine în gubernia Samara, 300 de capete de cai, şi pe urmă?…“ Am rămas cu desăvârşire uluit şi n-am ştiut cum să gândesc mai departe. Sau, începând să mă gândesc cum îmi educ copiii, îmi spuneam: „Pentru ce?“ Sau, meditând la felul în care poporul poate obţine bunăstarea, îmi spuneam dintr-odată: „Dar ce-i treaba mea?“ Sau, gândindu-mă la faima pe care mi-ar aduce-o lucrările mele, îmi ziceam: „Foarte bine, vei fi mai renumit decât Gogol, Puşkin, Shakespeare, Molière, decât toţi scriitorii din lume — ei şi, ce-i cu asta!…“

Şi nu puteam să răspund nimic, nimic.

Viaţa mea se oprise în loc. Puteam să respir, să mănânc, să beau, să dorm şi nu puteam să nu respir, să nu mănânc, să nu dorm; dar viaţă nu era, pentru că nu existau acele dorinţe a căror satisfacere aş fi putut s-o consider ca fiind raţională. Dacă doream ceva anume, ştiam dinainte că, indiferent dacă-mi satisfac sau nu dorinţa, din acest lucru nu va ieşi nimic.

Dacă ar fi venit o zână şi mi-ar fi propus să-mi îndeplinească toate dorinţele, n-aş fi ştiut ce să-i cer. Dacă mai am încă, în minutele de beţie, nu dorinţe, ci obişnuinţa fostelor dorinţe, ştiu, în schimb, în minutele de luciditate, că e vorba de o înşelătorie, că n-am ce să doresc. Nici măcar aflarea adevărului nu puteam s-o doresc, pentru că ghicisem în ce constă el. Adevărul era faptul că viaţa e o absurditate.

De trăit — parcă trăiam, de umblat — parcă umblam, dar ajunsesem la o prăpastie, şi vedeam limpede că în faţa mea nu-i decât moartea. Şi să te opreşti nu puteai, şi să te întorci — nu, şi nici să închizi ochii pentru a nu vedea că în faţa ta nu se mai află nimic în afara înşelăciunii vieţii şi fericirii, şi a realelor

suferinţe, şi a adevăratei morţi — nimic decât totala nimicire.

De viaţă mi se făcuse lehamite — o forţă de nestăpânit mă îmboldea să-i pun cumva capăt. Nu se poate spune că voiam să mă omor. Forţa care mă îmboldea să mă depărtez de viaţă era mai puternică, numai că în sens contrar. Cu toate puterile năzuiam să mă dau la o parte din viaţă. Gândul sinuciderii mi-a venit la fel de firesc precum îmi venise odinioară gândul perfecţionării vieţii. Şi gândul acesta era atât de ispititor, încât am fost nevoit să folosesc împotriva mea viclenia, pentru a nu-l duce cu prea mare grabă la îndeplinire. Nu voiam să mă grăbesc, doar pentru că voiam să depun toate eforturile pentru a mă limpezi! Dacă nu mă descurc, am tot timpul s-o fac, îmi spuneam eu. Şi iată că atunci, om fericit ce eram, am scos din camera mea, unde în fiecare seară, dezbrăcându-mă, rămâneam singur, acel şnur, pentru ca să nu mă spânzur de grinda dintre dulapuri, şi am încetat să mă mai duc la vânătoare cu puşca, pentru a nu fi ispitit de un mijloc prea uşor de a scăpa de viaţă. Eu însumi nu ştiam ce voiam; mă temeam de viaţă, voiam să mă despart de ea şi, totodată, încă mai speram ceva de la ea.

Lucrul acesta se întâmpla cu mine într-un moment în care, de pretutindeni, primeam ceea ce era considerat a fi o deplină fericire: era pe când încă nu împlinisem cincizeci de ani. Aveam o soţie bună, iubitoare şi iubită, copii buni, o moşie mare care, fără efort din partea mea, tot creştea şi se tot mărea. Eram stimat de cei apropiaţi şi cunoscuţi, eram, mai mult decât oricând, lăudat de străini şi puteam considera, fără să mă autoiluzionez în prea marea măsură, că mă bucur de renume. În plus, nu numai că nu eram, trupeşte şi sufleteşte, bolnav, ci, dimpotrivă, dispuneam de o forţă sufletească şi trupească rar întâlnită la cei de o vârstă cu mine: trupeşte eram în stare să muncesc la coasă, fără să rămân în urma mujicilor; intelectual, puteam să lucrez opt–zece ore la rând, neresimţind de pe urma unei asemenea încordări niciun fel de urmări. Şi, într-o astfel de situaţie, am ajuns la concluzia că nu mai pot trăi, dar, fiindu-mi frică de moarte, că trebuie să folosesc împotriva mea viclenia pentru a mă lipsi de viaţă.

Această stare sufletească îşi găsea pentru mine expresia în felul următor: viaţa mea este un renghi pe care cineva oarecare mi l-a jucat mie. În ciuda faptului că nu recunoşteam niciun fel de „cineva oarecare“, care să mă fi creat pe mine, această formă de imaginare că cineva oarecare, aducându-mă pe lume, a făcut cu mine o glumă rea şi prostească, era pentru mine cea mai firavă formă de reprezentare.[428]

Identitatea de grup — moralitatea inculcată şi interpretarea acceptată — serveşte la limitarea semnificaţiei motivaţionale a fenomenelor experienţiale. Atunci când acea identitate (care se bazează pe credinţa implicită sau susţinută explicit într-o anumită conceptualizare a căii) este pusă la îndoială, astfel de constrângeri se risipesc. Această „deconstruire“ a obiceiului şi credinţei patriarhale simbolice îl supune pe individ unui război intrapsihic de afecte contradictorii — „ciocnirea opuşilor“ în termeni jungieni; îl subjugă unui conflict cognitiv, emoţional şi moral insuportabil. Comentariile lui Nietzsche la Hamlet, („De ce să tacă furia? Mânia / De ce să fie mută? Nu-s copil / Ce se căieşte c-a făcut un rău; / De-ar fi să fie după voia mea, / De mii de ori mai multe rele-aş face. / Dac-am greşit c-o faptă bună-n viaţă, / Căiescu-mă din suflet, din străfund.“ — actul 3, sc. 1:85), sunt relevante în acest context:

Cunoaşterea ucide acţiunea, pentru acţiune este nevoie de voalarea în iluzii — aceasta este teoria hamletiană, nu acea ieftină înţelepciune a visătorului prostănac, care, de prea multă cugetare, n-ajunge să acţioneze, parcă din pricina unui exces de posibilităţi; nu cugetarea, nu! — adevărata cunoaştere, privirea aruncată în adevărul îngrozitor precumpăneşte asupra oricărui motiv care îndeamnă la acţiune, la Hamlet, ca şi la omul dionisiac. Acum nu mai are efect nicio amăgire, dorinţa aspiră dincolo de o lume de după moarte, dincolo de zeii înşişi, existenţa dimpreună cu mirajul ei sclipitor — zeii sau nemuritoarea lume de dincolo — este negată. În limpezimea adevărului contemplat cândva, omul vede acum pretutindeni numai latura îngrozitoare sau absurdă a existenţei, acum înţelege simbolicul din soarta Ofeliei, acum recunoaşte înţelepciunea silvanului Silen: ceea ce îl scârbeşte.[429], [430]

Protagonistul tragicomic, cu o personalitate dezordonată şi birocratică, al lui Dostoievski (şoarecele metaforic) din Însemnări din subterană reacţionează similar, comparându-şi propria inabilitate (sofisticată) de a răspunde curajos unei insulte cu aceea a l’homme de la nature et de la vérité — omul natural, şi de aceea onest, cu toate acestea inconştient (procedural):

Să privim acum şoarecele nostru în acţiune. Să presupunem, de pildă, că a fost şi el ofensat. (E aproape totdeauna ofensat.) Că vrea şi el să se răzbune. Că e în stare, eventual, să adune-ntr-însul mai multă răutate decât l'homme de la nature et de la verité. Că, eventual, dorinţa ticăloasă şi josnică de a căşuna ofensatorului un rău egal îl râcâie mai amarnic decât l-ar râcâi pe l'homme de la nature et de la verité; dat fiind că l'homme de la nature et de la verité, graţie prostiei lui înnăscute, îşi socoate răzbunarea un act de justiţie, şi atâta tot, pe câtă vreme şoarecele, hiperconştient fiind, neagă în astfel de cazuri justiţia şi ajunge, în sfârşit, la acţiune, la însuşi actul răzbunării. Nefericitul şoarece, aşadar, pe lângă ticăloşia iniţială, a şi adunat, în chip de întrebări sau îndoieli, atâtea alte ticăloşii, a adăugat la o problemă atâtea alte probleme nerezolvate, încât, fără să vrea, şi-a clădit împrejur o bramburească fatală, un soi de mocirlă puturoasă, alcătuită din îndoielile şi frământările lui, plus scuipăturile cu care-l copleşesc oamenii acţiunii directe, strânşi în solemn conclav de judecători şi de dictatori ca să râdă-n hohote pe seama lui. Fireşte, şoarecele nu mai poate decât, cel mult, să dea din lăbuţe a lehamite şi, cu un zâmbet prefăcut, plin de-un dispreţ în care nici el nu crede, să se retragă ruşinat în gaură.[431]

Personajele ficţionale ale lui Shakespeare şi Dostoievski reacţionează ca ruda lor, Tolstoi, la acelaşi set de circumstanţe determinate istoric — la „moartea lui Dumnezeu", în terminologia lui Nietzsche, provocată, inexorabil, de dezvoltarea continuă a conştiinţei abstracte. „Primul om modern", Hamlet, şi cei care îi urmează în artă şi în viaţă reacţionează în mod caracteristic precum „criminalul palid" al lui Nietzsche; ca şi Raskolnikov, în Crimă şi pedeapsă, ei rămân incapabili să suporte „teribila frumuseţe"[432]. Nietzsche afirmă:

Despre ceea ce este măreţ trebuie ori să tăcem, ori să vorbim cu măreţie. Cu măreţie — aceasta înseamnă cinic şi cu inocenţă. Mă refer la istoria următoarelor două secole. Descriu ce va urma, ceea ce nu mai poate fi altfel: venirea nihilismului… Întreaga noastră cultură europeană se îndreaptă deja de ceva vreme, cu o tensiune chinuită, care sporeşte de la deceniu la deceniu, spre o catastrofă: fără linişte, violent, cu capul înainte, ca un râu care vrea să ajungă la vărsare, care nu mai gândeşte, căruia îi este frică să gândească.

Cel care vorbeşte aici, în schimb, nu a făcut nimic până acum, decât să

reflecteze: ca filosof şi solitar prin instinct, care a găsit avantajos să stea deoparte, în afară. De ce a devenit necesară venirea nihilismului? Pentru că valorile pe care le-am avut până acum şi-au îndeplinit şi ultima misiune; pentru că nihilismul reprezintă concluzia logică supremă a marilor noastre valori şi idealuri — pentru că trebuie să experimentăm nihilismul înainte să putem afla ce valoare au avut cu adevărat aceste „valori“.

Avem nevoie, la un anumit moment, de valori noi.

Nihilismul bate la uşă: de unde vine acest oaspete, cel mai ciudat dinte toţi?

Punct de plecare: este o eroare să consideri drept cauză a nihilismului „suferinţa socială“, „degenerarea psihologică“ sau coruperea tuturor lucrurilor. Epoca noastră este cea mai onestă şi mai miloasă. Suferinţa, fie ea psihică, fizică ori intelectuală, nu trebuie să producă deloc nihilism (adică, respingerea radicală a valorii, semnificaţiei şi dezirabilităţii). O astfel de suferinţă permite mereu o varietate de interpretări. Mai curând: nihilismul este înrădăcinat într-o anumită interpretare particulară, şi anume cea morală creştină.

Finalul creştinismului — în mâinile propriei sale moralităţi (care nu poate fi înlocuită), care se întoarce împotriva zeului creştin: sensul adevărului, mult dezvoltat de creştinism, este îngreţoşat de falsitatea şi minciuna tuturor interpretărilor creştine ale lumii şi istoriei; revenirea de la „Dumnezeu este adevărul“ la credinţa fanatică „totul este fals“; un budism activ.

Decisiv este scepticismul în privinţa moralităţii. Sfârşitul interpretării morale a lumii, care nu mai are nicio sancţiune după ce a încercat să evadeze în ceva de dincolo, duce spre nihilism.

„Totul duce lipsă de sens.“ (Imposibilitatea menţinerii unei interpretări a lumii, căreia i s-a acordat cu generozitate o imensă cantitate de energie, trezeşte suspiciunea că toate interpretările lumii sunt false.)[433]

Aceasta, în esenţă, este „cascada“.

Nihilismul, alter ego-ul totalitarismului, este reacţia la experienţa lumii, a sinelui şi a celuilalt, lipsită de un anumit sens şi, de aceea, nepermiţându-i-se niciun sens; este reacţia la lumea eliberată de constrângerile inconştiente ale

obiceiurilor, tradiţiilor şi credinţei; este reacţia la reapariţia necunoscutului îngrozitor; este reacţia unui spirit care nu mai este capabil, ca urmare a abilităţii critice abstracte, să manifeste o identificare inconştientă sau procedurală cu eroul — nu mai este capabil să-şi adune încrederea în posibilitatea umană, în faţa expunerii la imaginabilul cel mai îngrozitor. Fenomenele rămân limitate în semnificaţia lor afectivă, cel puţin parţial, pentru că grupul (ierarhia dominaţiei) a ajuns la un acord cu privire la sensul lor (implicaţiile lor pentru acţiunea specifică unei situaţii). Când ierarhia se prăbuşeşte — poate ca o consecinţă a apariţiei neîncrederii în ipoteza centrală —, nu mai rămâne nimic „sacru“. Acest proces devine manifest în mod evident, din punct de vedere empiric, în timpul unei revolte. Când legea şi ordinea sunt menţinute temporar în suspensie [când forţa inhibitorie a ameninţării impuse se domoleşte (când ierarhia dominantă se prăbuşeşte momentan)], cei al căror comportament moral rămâne bazat pe obedienţa plină de ranchiună cad pradă propriului afect dezordonat şi explodează în agresivitate, lăcomie, ură şi distructivitate răzbunătoare. Această explozie [implozie (?)] este „reducere la continuumul cosmogonic“ din punctul de vedere preexperimental sau mitic[434] — regresie în timpul şi locul de dinainte de împărţirea lucrurilor în cunoscute şi necunoscute. Acest lucru poate fi considerat fie o modificare a afectului, fie transformarea semnificaţiei motivaţionale a fenomenului care inspiră o teamă care motivează comportamentul. Mintea obiectivă va postula prima variantă; mintea analitică, preocupată de realitatea subiectivă, a doua variantă. Această formă de regresie există ca o condiţie preliminară a restructurării creative. Teama semiconştientă (semideclarativă) de această stare încărcată de afect se manifestă ca frică paralizantă şi este (din fericire şi catastrofal) cel mai mare impediment în faţa schimbării.

Dominaţia ierarhiei valorii, existentă la nivel social şi intrapsihic, foloseşte frica (şi promisiunea) ca să regleze accesul la mărfurile dorite — pentru a determina semnificaţia motivaţională netă a evenimentelor şi proceselor particulare. Orice fenomen dat este capabil să inducă o varietate de stări afective sau motivaţionale. Rezultatul comportamental este decis de rezultatul determinat social şi individual al competiţiei dintre aceste stări intrapsihice. Consecinţa internalizată a ierarhiei dominante externe — care este „patriarhatul intrapsihic“, Supraeul lui Freud — este cunoaşterea relevanţei motivaţionale nete a fenomenelor într-o anumită societate. Aceasta presupune, aşa cum am afirmat anterior, faptul că structura de putere determinată istoric a unei anumite societăţi poate fi dedusă prin analiza semnificaţiei acordate artefactelor tehnologice şi cognitive de către indivizii aparţinând societăţii respective. Ceea ce se doreşte depinde de scopul spre care se mişcă o anumită societate. Scopul este declarat ca

valoros, iniţial, ca o consecinţă a operării „supoziţiilor“ inconştiente, care ipotetic preced acţiunea. Valoarea presupusă de acţiune este apoi codificată episodic, după care, probabil, formalizată semantic. Cineva format într-o altă cultură valorizează lucrurile în mod diferit; această diferenţă se bazează pe acceptarea unei scheme alternative orientate asupra scopului. Natura şi prezenţa acestei diferenţe pot fi deduse (vor fi, de fapt, deduse) din observarea comportamentului, imaginaţiei şi discuţiilor străine — chiar deduse, poate, din expunerea la artefacte culturale (cărora în general le este acordat statutul de „simple“ unelte, ceea ce vrea să spună că implementează calea) sau din indiciile foarte subtile, cum ar fi vocea sau melodia procedurală.[435]

Mutarea de la o schemă la alta — sau de la amândouă la o a treia, ipotetică, o schemă care le uneşte pe ambele (ceea ce ar putea reprezenta consecinţa efortului eroic revoluţionar) — presupune distrugerea, reciprocă sau singulară, nu simpla adăugare (o schimbare „calitativă“, nu una „cantitativă“). Din perspectivă mitică, aşa cum am văzut, această mişcare ar putea fi reprezentată ca o coborâre din prăpastie în abis, ca prăbuşirea idolului cu picioare de lut, ca descompunerea în elemente materiale sau corporale constituente, ca o călătorie în lumea subpământeană sau pe fundul mării, ca o trecere prin valea umbrelor morţii, ca patruzeci de ani (sau cincizeci de zile) în deşert, ca întâlnirea cu hidra, ca incestul cu mama. Atunci când o astfel de călătorie este întreprinsă voluntar — resursele pregătite cu atenţie dinainte, credinţa activată —, şansa de succes (întoarcere, reconstruire, renaştere, ascensiune) este sporită semnificativ. Atunci când distrugerea are loc accidental — când întâlnirea cu necunoscutul este neintenţionată[436] sau evitată dincolo de momentul ei de apariţie inevitabilă —, catastrofa socială sau intrapsihică, suicidul sau războiul devin sigure.

Scopul căruia îi este dedicat comportamentul slujeşte drept un pol al schemei cognitive care determină semnificaţia motivaţională a evenimentelor. Membrii aceleiaşi culturi împărtăşesc acelaşi ţel. Acest ţel constă într-o stare dorită în mod ipotetic, care există în opoziţie cu o anumită conceptualizare a prezentului şi care poate fi obţinută prin participarea la un proces particular, consensual acceptat şi tradiţional determinat. Această schemă este analogă ca structură cu concepţia mitologică normală a căii, care include o reprezentare a prezentului (perturbat), o idee asupra viitorului (dorit) şi o descriere a metodelor (prescripţii morale şi interdicţii) folosite pentru a-l transforma pe primul în ultimul. Cunoaşterea morală serveşte continuităţii căii prin reducerea infinitei semnificaţii motivaţionale potenţiale a evenimentelor particulare la ceea ce este

particular şi determinat. Acest proces de reducţie este unul de natură socială — evenimentele adoptă o semnificaţie comună, recunoscută şi determinată cultural. Relevanţa afectivă a unui anumit fenomen — care, iar acest lucru este esenţial, reprezintă semnificaţia sa pentru comportamentul direcţionat de un scop — este o consecinţă a operării schemei concentrate asupra unui scop, care îşi găseşte o exprimare parţială în instituirea unei ierarhii de dominare. O ierarhie de dominare este un aranjament social care determină accesul la bunurile dorite. În cele mai multe cazuri, aceste bunuri sunt indicii pentru recompensa consumeristă — experienţe care semnifică mişcarea spre sau o probabilitate crescută de a atinge un anumit scop. Poziţia relativă în ierarhia de dominare — cel puţin în societatea care funcţionează perfect — este în sine determinată prin intermediul judecăţii sociale. Acea judecată reflectă aprecierea valorii unui anumit individ. Valoarea respectivă reflectă modul în care societatea consideră că abilitatea acelui individ contribuie la atingerea ţelului. Această interpretare implică, desigur, ca postularea unei căi date să producă în mod necesar şi inevitabil o ierarhie a valorilor (din moment ce oamenii şi lucrurile diferă inevitabil în ceea ce priveşte utilitatea lor ca mijloace de atingere a scopului dorit). Fiecare fenomen, trăit în graniţele unei anumite societăţi, este încărcat cu informaţii relevante referitoare la ierarhia de dominare şi schema scopurilor. Valoarea oricărui item sau a oricărei experienţe particulare este determinată de fundamentul mitic pe care se sprijină întreaga societate, în mod conştient sau inconştient. Această valoare este vraja obiectului.

Activitatea schismatică, semantică, episodică sau procedurală poate fi considerată echivalentul din cadrul grupului al sosirii unui străin (abstract sau concret). Schismele culturale apar atunci când indivizii odinioară previzibili şi familiari devin posedaţi de noţiuni comportamentale, imagini sau formulări semantice noi, care prezintă o provocare la adresa prezumţiilor considerate în mod necesar inviolabile — cum ar fi ipoteza (cea mai periculoasă, autoritară) că toate prezumţiile acceptate în mod curent sunt „adevărate“. Oroarea medievală a ereziei şi reacţiile drastice la o astfel de ideaţie definită ca necesară de paznicii catolici ai gândirii corecte poate fi înţeleasă ca o consecinţă (1) a funcţiei protectoare a dogmei intacte şi (2) a imposibilităţii metodologice de a „combate“, ca să spunem aşa, ideile narative alternative, fondate mitic. Biserica a fragmentat haotic (şi, poate, creativ) — şi continuă să facă astfel — cu consecinţe îngrozitoare, chiar şi în condiţii în care o astfel de fragmentare a fost sever pedepsită. Nu afirmăm acest lucru cu intenţia de a oferi justificare pentru reprimarea creativităţii, ci pentru a face să fie înţeleasă motivaţia acestei reprimări. Degenerarea în haos — decadenţa — poate fi considerată ameninţarea

constantă a inovaţiei realizate în absenţa înţelegerii şi respectului pentru tradiţie. O astfel de decadenţă este exact la fel de periculoasă pentru stabilitatea şi adaptabilitatea comunităţii şi a individului şi la fel de pur motivată de dorinţele subterane, pe cât sunt totalitarismul sau dorinţa de ordine absolută. Absenţa continuă a unei metodologii general acceptate pentru organizarea paşnică a valorilor relative sau a validităţii diferenţelor evidente, înrădăcinate mitologic, asigurară faptul că reprimarea sălbatică va rămâne alternativa utilizată frecvent.

Dezvoltarea rapidă a abilităţii semantice (şi elaborarea ei de ordin secund într-o metodologie empirică) reprezintă a treia ameninţare majoră la adresa stabilităţii continue a sistemelor culturale de adaptare, determinate socioistoric (precum şi factorul major în elaborarea complexă a unor astfel de sisteme). (Primele două — doar pentru a reaminti — au fost schimbarea rapidă şi naturală a mediului, independent de activitatea umană, şi contactul cu o cultură străină, până atunci izolată). Indivizii instruiţi, membri ai culturilor conţinute în teologii exprese sau filosofii raţionale, pot incarna mai uşor şi/sau adopta abstract sau formula provizoriu diferite poziţii cu privire la valoarea ipotezelor iniţiale; pot, de asemenea, să verbalizeze credinţele altor oameni, să le absoarbă şi să le supună considerării critice sau acceptării (teoretic) inocente; ei sunt în mod necesar sortiţi a fi capabili să devină mulţi alţi oameni în imitaţie, imaginaţie şi gândire. Critica, mediată lingvistic, a predicatelor comportamentului subminează încrederea în validitatea tiparelor ierarhice de adaptare, instituite istoric. Procesul emergent final al lanţului de dezvoltare al abstractizării poate fi aplicat pentru a submina stabilitatea fundaţiei sale. Individul modern şi sofisticat din punct de vedere verbal se află, de aceea, mereu în pericol de a-şi tăia craca de sub picioare.

Limbajul a transformat drama în naraţiune mitică, naraţiunea în religie formală, iar religia în filosofie critică, furnizându-i abilităţii adaptative o expansiune exponenţială şi, simultan, subminând ipotezele şi aşteptările şi separând cunoaşterea de acţiune. Homo sapiens civilizat poate folosi cuvintele pentru a distruge ceea ce cuvintele nu au creat. Această abilitate i-a lăsat pe indivizii moderni din ce în ce mai mult pradă spaimelor lor celor mai mari. Nietzsche afirmă:

Din această cauză, Europa de astăzi, scenă a unor tentative absurde şi bruşte de amestecare radicală a claselor şi, prin urmare, şi a raselor, este pătrunsă din cap

pînă-n picioare de un scepticism când nerăbdător şi pofticios, care zboară din floare în floare, când sumbru ca un nor saturat de semne de întrebare — şi-i sătul adeseori de propria-i vrere, sătul de moarte! Paralizarea voinţei: oriunde te uiţi, dai peste acest infirm! Şi adeseori e şi sulemenit! Şi încă ce ademenitor! El are la îndemînă cele mai frumoase găteli şi costumaţii pentru a-şi ascunde boala; de pildă, mai toate cele etalate în vitrine sub etichete ca „obiectivitate“, „spirit ştiinţific“, l’art pour l’art, „cunoaştere pură şi liberă“, care nu sunt altceva decât scepticism împopoţonat şi paralizare a voinţei — acesta e diagnosticul pe care l-am stabilit eu maladiei europene.[437]

Dezvoltările intelectuale care au dus la întemeierea metodologiei ştiinţifice moderne au sporit pericolul acestei tendinţe parţial patologice. Construirea unei reprezentări puternice şi corecte a lumii „obiective“ sau comune — o concluzie logică referitoare la schimbul interpersonal de informaţii senzoriale, făcut posibil prin comunicarea lingvistică — credinţa, mult pusă la încercare în realitatea lumii mitice, care în realitate nu a fost niciodată obiectivă. Lumea mitică a fost mereu afectivă — deşi a fost împărtăşită social — şi a conţinut informaţii procedurale (şi reprezentare abstractă a acesteia), aranjată ierarhic în termeni de valoare, întrupată în formă semantică şi imagistică abstractă, precum şi procedurală nonverbală. Reprezentarea valorii mitice în format verbal a permis experimentarea simplă în etică, în imaginaţie (şi apoi, deseori tragic, în acţiune), precum şi generarea criticii naive, dar eficiente, cu privire la bazele tradiţionale ale comportamentului. Nietzsche afirmă:

Fiindcă acesta este felul în care pier de obicei religiile: anume, când condiţiile mitice ale unei religii sunt sistematizate, sub ochii severi şi raţionali ai unui dogmatism ortodox, ca sumă definitivă de evenimente istorice, şi începe apărarea timidă a verosimilităţii miturilor, dar şi rezistenţa împotriva acelei supravieţuiri şi înmulţiri naturale a lor, când, prin urmare, se stinge simţul pentru mit şi în locul lui apare pretenţia religiei la fundamente istorice.[438]

Freud susţinea, ca un cercetător empiric ideal al secolului al XIX-lea, că „nu există o altă sursă de cunoaştere a universului decât manipularea intelectuală a

observaţiilor verificate atent — adică a ceea ce se numeşte cercetare — şi că nicio cunoaştere nu poate fi obţinută din revelaţie, intuiţie sau inspiraţie“. El spunea, mai departe, că „nu există apel dincolo de raţiune“[439] (înrădăcinat direct în „observaţie“, am putea presupune). Această descriere nu lasă loc pentru rolul primordial al afectului (sau chiar al senzaţiei) în determinarea înţelepciunii — „ceea ce îmi provoacă mie şi altora durere este greşit“, în forma cea mai bazală şi mai naivă — şi, de asemenea, nu reuşeşte să abordeze chestiunea sursei ipotezelor ştiinţifice în general (procesul narativ). Mai mult, simpla cunoaştere a lumii senzoriale — ceea ce este, cel mai important — nu include cunoaşterea modului în care să te adaptezi sau să te comporţi în acea lume (chiar dacă adunarea unor astfel de informaţii are implicaţii vizibile pentru adaptare). Tolstoi afirmă:

Cunoaşterea raţională întruchipată de învăţaţi şi înţelepţi neagă sensul vieţii, iar masele uriaşe de oameni — întreaga omenire — recunosc acest sens printr-o cunoaştere neraţională. Şi această cunoaştere neraţională este credinţa, chiar aceea de care eu nu puteam să mă lepăd: acel Dumnezeu 1 şi 3, acea creaţie în 6 zile, şi diavolii, şi îngerii, şi tot ceea ce eu nu puteam accepta, fără să-mi ies din minţi.

Situaţia mea era îngrozitoare. Ştiam că, pe calea cunoaşterii raţionale, nu voi descoperi nimic, în afară de negarea vieţii, iar în credinţă — nimic în afara negării raţiunii, care este încă şi mai imposibilă decât negarea vieţii. Potrivit cunoaşterii raţionale, reieşea că viaţa este un rău, iar oamenii ştiu lucrul acesta, că depinde de oameni ca ei să nu trăiască, dar că ei au trăit şi trăiesc, şi eu însumi am trăit, deşi ştiam de mult că viaţa e absurdă şi e un rău. Potrivit credinţei, reieşea că, pentru a înţelege sensul vieţii, eu trebuie să mă dezic de raţiune, tocmai de cea care are nevoie de un sens.[440]

Gândirea mitică, s-o numim aşa, este şi ea bazată pe observaţie, dar pe observarea comportamentului în lumea experienţei afective. Aceasta înseamnă observarea ciclică a acţiunii sprijinite pe o teorie implicită sau explicit formulată a ceea ce ar trebui să fie şi pe reprezentările procedurale, episodice sau semantice ale acesteia. Aceasta este, de asemenea, cunoaştere şi nu pare, în lumina analizei atente, mai arbitrară decât descrierea empirică a lumii obiective.

Poate că a fost necesar ca ştiinţa, luptându-se să scape dintr-o lume cognitivă dominată de gândire religioasă şi mitică, să devalorizeze acea lume pentru a pune bazele unei existenţe independente. Acea existenţă a fost de mult înfiinţată, însă procesul de devalorizare, implicit şi explicit, continuă (chiar şi în domenii teoretic separate de cele strict empirice). Frye afirmă:

Începând de la Platon, cei mai mulţi critici literari au făcut legătura între cuvântul „gând“ şi idiomuri dialectice şi conceptuale, şi au ignorat sau negat existenţa gândului poetic şi imaginativ. Această atitudine a continuat în secolul XX cu Science and Poetry a lui I.A. Richards, cu sugestia sa că gândirea mitică a fost înlocuită de gândirea ştiinţifică şi, drept urmare, poeţii trebuie să se limiteze la pseudodeclaraţii. Critica timpurie a lui T.S. Eliot, deşi considerabil mai precaută decât atitudinea amintită, a prezentat, de asemenea, o serie de confuzii grupate în jurul cuvântului „gândire“. De atunci, a existat o înţelegere din ce în ce mai cuprinzătoare a faptului că gândirea mitologică nu poate fi înlocuită, pentru că ea formează cadrul şi contextul întregii gândiri. Însă vechile concepţii persistă, chiar în forme şi mai sofisticate, şi există mult prea mulţi critici literari care nu numai că nu cunosc, dar şi dispreţuiesc procesele psihice care produc literatura.[441]

Şi Nietzsche afirmă ceva asemănător, însă pe un ton oarecum dispreţuitor:

Fiecare epocă îşi are felul ei propriu de adorabilă naivitate pe care celelalte secole i-o invidiază: şi cât de multă naivitate respectabilă, puerilă şi infinit de prostească se află în această credinţă a savantului în superioritatea sa, în buna-credinţă a toleranţei sale, în siguranţa neştiutoare şi candidă cu care îl tratează instinctiv pe omul religios ca pe un tip mediocru şi inferior, pe care el l-a întrecut, l-a ocolit, l-a depăşit — el, micul spiriduş arogant, plebeul sprinten şi harnic, meşteşugarul intelectual şi manual al „ideilor“, al „ideilor moderne“![442]

Gândirea mitologică nu este simplă superstiţie arbitrară. Denigrarea ei — curgând în cascadă chiar prin critica literară, în ultimii ani — este nu numai

nejustificată, ci şi periculoasă. Nu vrem să spunem prin asta că instituţiile politice şi dogmele nu sunt pradă aceloraşi slăbiciuni ca toate celelalte creaţii umane. Ideile şi tiparele de acţiune care se află la bază şi care au generat acele instituţii rămân de o importanţă crucială, totuşi — rămân importante pentru susţinerea stabilităţii emoţionale individuale, menţinând toleranţa de grup, coeziunea şi flexibilitatea, sprijinind capacitatea de adaptare la neobişnuit şi întărind abilitatea de a rezista în faţa dominaţiei unei ideologii unilaterale şi criminale. Ideea că am anulat o astfel de gândire este un prim exemplu privitor la capacitatea „sistemului semantic“ de a reprezenta parţial şi de a critica temeinic. Acest lucru este greşit, arogant şi periculos.

Grupul promovează un tipar integrat de comportament şi concepţie a valorilor. Acesta este un punct forte, prin faptul că un tipar integrat furnizează un mesaj şi, prin urmare, promovează unitatea şi direcţia. Este şi o slăbiciune, prin aceea că integrarea — structura stabilă, organizată ierarhic — este instabilă şi, de aceea, fragilă. Aceasta înseamnă că grupul, precum şi cei care se identifică cu el nu pot dezvolta cu uşurinţă noi moduri de percepţie sau schimba direcţia atunci când o astfel de schimbare sau dezvoltare devine necesară. În condiţii sociale şi de mediu stabile, acesta este un avantaj, întrucât ceea ce a funcţionat în trecut va continua să funcţioneze şi în prezent. Cu toate acestea, în perioade de tranziţie, de transformare rapidă a mediului, de contact multicultural, de progres tehnologic sau ideologic, stabilitatea nu este neapărat suficientă. Neuropsihologul rus Sokolov a afirmat, aşa cum l-am citat anterior[443]: „O cale de a ameliora calitatea extrapolării [judecarea potrivirii dintre intenţie şi rezultat] este de a asigura informaţii suplimentare; o altă metodă este aceea de a schimba principiile prin care este manipulată o asemenea informaţie, astfel încât procesul de reglare se va dovedi mai eficient“. Ideea fundamentală este întrupată, în mitologie, în figura eroului revoluţionar. El este a patra modalitate în care se poate prezenta ameninţarea la adresa stabilităţii tradiţiei culturale şi, simultan, este soluţia la problema recurentă a unei astfel de ameninţări.

Eroul revoluţionar

Eroul revoluţionar reordonează structura protectoare a societăţii, atunci când apariţia unei anomalii face necesară o astfel de reordonare. De aceea, el este agentul schimbării, pe ale cărui acţiuni se bazează întreaga stabilitate. Această capacitate — care ar trebui să-l transforme într-o figură bine-venită în fiecare comunitate — este extrem de ameninţătoare pentru cei complet încapsulaţi în statu-quo şi care sunt incapabili sau nu doresc să vadă unde este incompletă prezenta stare de adaptare şi unde se află pericolul rezidual. De aceea, eroul revoluţionar arhetipal înfruntă furia şi respingerea egalilor săi, precum şi spaimele necunoscutului absolut. Cu toate acestea, el este „cel mai bun prieten“ al stării.

Analizarea vechii practici extatice a şamanismului — dominantă în toată „imensa zonă cuprinzând Asia Centrală şi de Nord“[444] — împrăştie mai multă lumină asupra naturii acţiunilor şi experienţelor tipice ale eroului revoluţionar. Europenii care au stabilit primele contacte cu vindecătorii tribali i-au catalogat adesea pe aceştia ca fiind nebuni. De fapt, adevărul era cu totul altul: şamanul autentic era cel mai rezonabil om din trib (adică omul cu cea mai bună adaptare). Mai mult, el servea drept „strămoş unificator“ ancestral al agentului creativ, diferenţiat sau specializat recent: explorator, mistic, artist, om de ştiinţă şi medic. Şamanul asiatic era un maestru al vieţii religioase, întrupare şi gardian al doctrinei sacre, autoritate dominantă şi creator de cultură.

Practicile şi perspectivele răspândite ale şamanismului formează o filosofie coezivă, ca să spunem aşa, inconştient încorporată în comportament şi imagine. Această filosofie ritualică include un set de observaţii despre natura transformării radicale a personalităţii şi un set de practici menite să ducă la o astfel de modificare. Şamanismul este dedicat promovării posibilităţilor îmbunătăţirii calitative ale „conştiinţei“ sau ale abilităţii generale de adaptare; a captat esenţa unor astfel de posibilităţi în imagine, pentru a minimaliza teroarea care le însoţeşte. Şamanismul este prototipul acelor practici religioase menite să modifice comportamentul uman şi interpretarea — să inducă şi să regleze procesele reconfigurării spirituale. Aceste practici nu sunt doar culturale ca

natură. Ele îşi au originea în observarea transmutaţiei psihologice spontane, o capacitate umană înrădăcinată psihobiologic. Ritualurile şamanice sunt, de aceea, nu numai anacronice, lipsite de relevanţă modernă, cu excepţia situaţiilor în care dictează curiozitatea, ci şi exemple de primă importanţă ale unui proces pe care trebuie să ajungem să-l înţelegem.

Şamanul nu este pur şi simplu o figură arhaică, o anomalie interesantă din trecutul mort, el este întruparea, în acele culturi pe care nu le înţelegem, a oamenilor pe care îi admirăm cel mai mult din trecut. Fenomenul „bolii creative“, descris în detaliu de Henri Ellenberger în amplul său studiu despre istoria inconştientului, este viu şi sănătos în cultura noastră. Ellenberger i-a descris elementele caracteristice:

O boală creativă urmează unei perioade de intensă preocupare legată de o idee şi căutare a unui anumit adevăr. Este o afecţiune polimorfă, care poate lua forma depresiei, nevrozei, indispoziţiilor psihosomatice sau chiar a psihozei. Indiferent de simptome, ele sunt resimţite de către subiect ca dureroase, dacă nu agonizante, cu perioade alternante de ameliorare şi înrăutăţire. Pe parcursul bolii, subiectul nu-şi pierde niciodată firul preocupării sale dominante. Aceasta este deseori compatibilă cu activitatea profesională normală şi cu viaţa de familie. Dar, chiar dacă ţine pasul cu activităţile sale sociale, el este aproape în întregime absorbit de sine însuşi. El suferă din cauza sentimentelor de izolare absolută, chiar şi atunci când are un mentor care îl ghidează pe parcursul supliciului (precum ucenicul şaman şi maestrul său). Sfârşitul este deseori rapid şi marcat de o fază de euforie. Subiectul iese din acest supliciu cu o transformare permanentă a personalităţii şi convingerea că a descoperit un mare adevăr sau o nouă lume spirituală.[445]

Multe dintre figurile secolului XIX şi XX, recunoscute indiscutabil ca fiind „măreţe“ — Nietzsche, Darwin, Dostoievski, Tolstoi, Freud, Jung, Piaget — au fost caracterizate de lungi perioade de profundă nelinişte şi nesiguranţă psihologică. „Psihopatologia“ lor, un termen ridicol în acest context, a fost generată ca o consecinţă a naturii revoluţionare a experienţei lor personale (acţiunea, fantezia şi gândirea lor). Nu este un pas prea mare făcut de psihologia comparată în a considera că rolul lor în societatea noastră este analog cu cel al

liderului religios şi al vindecătorului.

Pentru individul „tribal“ obişnuit, iniţierea impusă social semnifică moartea copilăriei şi reintegrarea la nivelul maturităţii sociale. Pentru viitorul şaman, iniţierea realizată voluntar semnifică dezintegrarea pesonalităţii adulte, determinate social, şi reintegrarea la nivelul individualităţii unice. Acest proces este ilustrat în Figura 50: „Moartea dual㓠a eroului revoluţionar. Aceia care trec printr-o a doua iniţiere sunt supuşi unor suferinţe mai profunde din partea vieţii decât oamenii de aceeaşi vârstă; ei fac parte, în descrierea lui Jung, „din ceea ce este mai diferenţiat şi mai complex în atmosfera spiritual㠄 a epocii lor“.[446] Aceşti indivizi creativi detectează anomalia emergentă şi încep procesul de adaptare la ea, mult înainte ca individul obişnuit să observe orice fel de schimbare a situaţiei. În extazul lui, şamanul trăieşte potenţiala viaţă viitoare a societăţii sale. Acest individ periculos poate juca un rol vindecător în comunitate, pentru că a suferit mai mult, la nivel experienţial, decât semenii săi. Dacă cineva din comunitate (sau comunitatea însăşi) se îmbolnăveşte şi se prăbuşeşte — începe călătoria, să spunem aşa, către ţara morţilor, teribilul necunoscut —, şamanul este acolo pentru a-i servi drept ghid, pentru a oferi explicaţia experienţei curente, pentru a reuni individul cu comunitatea sa ori pentru a reînnoi comunitatea — a restabiliza contextul paradigmatic al aşteptăriii şi dorinţei, în limitele căruia experienţa individuală şi socială rămân tolerabile. Individul cu adevărat creativ „a fost acolo şi a făcut asta“ şi, de aceea, poate sluji drept ghid pentru alţii care încep voluntar sau sunt aruncaţi cu brutalitate în călătorii similare.

Coborârea și dezintegrarea ritualizate
Adoptarea ghidată a hărții comune
Contact voluntar cu lumea subpământeană
Construirea identității individuale
Anomalia care apare în legătură cu maturizarea
Apariția anomaliei existențiale
HAOS

Figura 50. „Moartea dublă“ a eroului revoluţionar

Arhaicul iniţiat şamanic era de obicei un om marcat în mod unic de soartă, de „voinţa zeilor“ — printr-o ereditate particulară, apariţie (inedită) „magică“ în copilărie sau ulterior în viaţă (naştere cu căiţă, supravieţuire în urma loviturii de fulger) sau prin idiosincrasie intrapsihică (susceptibilitate epileptică, înclinaţie vizionară).[447] Personalitatea lui unică sau istoria experienţei sale, în combinaţie cu condiţiile sociale existente, l-au osândit să trăiască experienţe atât de anormale, încât nu pot fi acceptate simultan ca apărând în realitate şi ca fiind posibile în limitele determinate de ipoteza socială dominantă. Existenţa acestei experienţe, dacă este „admisă“ şi „procesată“, a prezentat din această cauză o provocare potenţial fatală pentru validitatea percepută a axiomelor care în prezent sprijină menţinerea „sănătăţii psihice“ normale — stabilitatea, determinată socioistoric, a adaptării comportamentale determinate mutual şi semnificaţia experienţială. Existenţa acestei experienţe distincte a servit drept poartă de acces către necunoscut sau ca o ecluză, un portal prin care neaşteptatul poate curge, cu consecinţe inevitabil distructive şi potenţial creative. Şamanul este individul care alege să înfrunte un astfel de potop cu capul înainte.

Şamanul, extaticul în general — indiferent dacă este filosoful revoluţionar sau omul de ştiinţă, sincer cu sine însuşi —, este caracterizat de aderenţa încăpăţânată la propriul său câmp idiosincrasic de experienţă, în care iau naştere evenimente, episodice sau semantice ca structură, care sunt străine omului predictibil socializat şi aşteptării sale morale prozaice. Gama experienţei agentului creativ transcende domeniul suficienţei de adaptare curentă a culturii sale, aşa cum există ea din punct de vedere social, precum şi întrupată şi reprezentată intrapsihic. În loc să ignore sau să eşueze în procesarea unor astfel de evenimente (care există în contradicţie cu sau complet exterioare aşteptărilor sale determinate social) şi acţionând ca şi cum ele nu există, individul creativ admite (voluntar) realitatea lor şi se supune distrugerii perspectivei sale curente (morale) asupra lumii şi tiparului de acţiune. Această disoluţie a personalităţii, echivalentă cu moartea în reprezentarea episodică, „reînnoieşte“ temporar experienţa: mai departe, furnizează condiţiile preliminare pentru o resuscitare mai incluzivă a ordinii, personale şi sociale deopotrivă.

Viitorul şaman este în realitate chinuit de starea incompletă sau autocontradictorie a structurii sale culturale, aşa cum este ea reprezentată intrapsihic; suferă o prăbuşire indusă de anumite aspecte ale experienţei personale, de anumite anomalii existenţiale, care nu pot fi integrate cu uşurinţă acelei structuri. Această prăbuşire îl expune din nou necunoscutului — acoperit anterior, ca să spunem aşa, de cultura sa. Comportamentul din timpul perioadei de incubare anterioară naşterii sale ca şaman este marcat în general de comiterea de acte considerate caracteristice, atât în cultura modernă, cât şi în cea arhaică, unei căderi psihice grave. El se comportă idiosincrasic, căutând singurătatea, refugiindu-se în accese de furie, pierzându-şi cunoştinţa, trăind singur în munţi sau în pădure şi suferind de viziuni şi perioade de absenţă psihică. Semenii săi explică acest comportament ciudat ca fiind posedare. Această experienţă de destrămare şi reexpunere la haos însoţeşte supunerea intrapsihică în faţa operării mecanismelor înnăscute, involuntare [episodice, limbice, guvernate de emisfera dreaptă (?)], responsabile pentru deconstruirea şi reînnoirea cunoaşterii condiţionale. Această operare se manifestă subiectiv în experienţa mitică structurată — în experienţa personală spontană, care aderă la tiparele asociate cu iniţierea socială ritualizată şi care este posibil să fi servit, iniţial, ca sursă a lor.

Sufletul şamanului este „purtat de spirite“, obişnuiţii tărâmului episodic, şi readus în „sălaşul zeilor“. Acest sălaş există în afara timpului şi a spaţiului, pe acelaşi plan cu realitatea pleromatică precum Paradisul preistoric şi postapocaliptic. Intrarea în acest domeniu este precedată de completa dezintegrare psihică, însoţită de îngrozitoare viziuni ale torturii, dezmembrării şi morţii. Iniţiatul şamanic coboară în iadul matriarhal care precedă şi coexistă cu creaţia, trecând printre stânci care se izbesc una de alta sau prin porţi imaginate sub forma unor fălci; el este redus la condiţia de schelet, în timp ce capul detaşat de corp urmăreşte procedura; organele interne i-au fost îndepărtate sau restructurate; oasele îi sunt rupte, ochii îi sunt scoşi din orbite. Este devorat de un şarpe sau de o gigantă; este fiert, prăjit sau redus în alt fel la structura lui esenţială şi fundamentală — la oase. Eliade afirmă:

Criza totală a viitorului şaman, care duce uneori la dezintegrarea completă a personalităţii şi la nebunie, poate fi considerată nu numai ca moarte iniţiatică, ci şi ca întoarcerea simbolică la Haosul precosmogonic, la starea amorfă şi indescriptibilă care precede orice cosmogonie. Dar, după cum ştim, în culturile arhaice şi tradiţionale, o întoarcere simbolică la Haos este echivalentă cu

pregătirea unei noi Creaţii. Prin urmare, putem să interpretăm Haosul psihic al viitorului şaman ca pe un semn că omul profan „se dizolvă“ şi că se pregăteşte naşterea unei noi personalităţi.[448]

Această dezintegrare reprezintă înlăturarea experienţei — obiecte şi procese — din starea sa determinată social de semnificaţie provizorie, guvernată de paradigmă, şi revenirea la necunoscutul numinos din punct de vedere afectiv, infinit de ameninţător şi promiţător. Expunerea la experienţa rescrisă ulterior sub formă de roman constituie miezul afectiv şi emoţional al experienţei extatice, baza experienţei religioase (şi a experienţei sensului) ca atare — înainte de prinderea ei în cursă şi canalizarea ei în dogmă. Destrămarea este experimentată ca o moarte, în reprezentare sub formă de imagini, sau episodică — o conceptualizare exactă, moartea personalităţii socializate: distrugerea reprezentării intrapsihice constituite în prezent şi a întrupării procedurale a tiparelor de acţiune construite social şi considerate în prezent ca fiind acceptabile din punct de vedere moral. Luarea justificabilă în considerare a terorii consecinţelor unei astfel de inducţii a descompunerii constituie un impediment major în urmărirea schimbării salvatoare, o barieră formidabilă în calea integrării intrapsihice.

„Procesul de transformare“ şamanic apare ca mijlocul prin care sunt actualizate sistemele cognitive, atunci când este necesar; afectul eliberat în cursul procesului este parte din experienţă. Fiecare „pas înainte“ major are, de aceea, unele dintre aspectele „coborârii revoluţionare în nebunie“, schimbă gradat nuanţele de la normal la radical. Structura acestui proces se formulează cu uşurinţă în reprezentare imagistică — până şi la copiii prea mici pentru a dezvolta o cunoaştere „care să poată fi declarată explicit“ despre astfel de întâmplări.

Următorul vis mi-a fost povestit de Mikhaila (pe vremea aceea, în vârstă de 3 ani şi 9 luni) despre fiul meu, Julian (de 1 an şi 11 luni), pe data de 5 octombrie 1995. Julian se afla în perioada antrenamentului controlului sfincterian şi a rapidei dezvoltări a limbajului, având totodată ceva dificultăţi în a-şi controla emoţiile. Lui Mikhaila îi plăcea să-l strige „bebe“. Am avut mai multe discuţii referitoare la faptul că el nu mai era un bebeluş. Ea mi-a spus această poveste la un moment dat, când mă aflam în faţa computerului, astfel încât am putut s-o înregistrez verbatim:

Mikhaila: Ochii lui Julian au căzut şi apoi el s-a desfăcut în bucăţi.

Tata: (Ce fel de bucăţi?)

Mikhaila: Bucăţile şi oasele au căzut şi ele şi apoi l-a luat o gaură şi era apă în ea şi când a ieşit afară el era mare.

Mama: (Julian nu mai este bebeluş?)

Mikhaila: Nu, e băiat mare şi un gândac cu picioare l-a scos afară, pentru că gândacii pot să înoate şi gaura era în parc şi s-a mutat în curte şi el a căzut în ea, un copac a ars şi a făcut groapa.

„Distrugerea“ parţială a personalităţii infantile a lui Julian era cea care îi provoca suferinţa emoţională. Mikhaila, supărată din cauza problemei lui (şi curioasă de dispariţia „bebeluşului“ ei), încerca să înţeleagă prin ce trece fratele ei. Visul prezenta transformarea lui ca pe o „moarte“ şi o renaştere: prima dată i-au căzut ochii, apoi s-a desfăcut în bucăţi, apoi i-au ieşit oasele. Totul s-a dus într-o „gaură“, care se afla iniţial în parcul din apropiere. (Parcul de lângă casa noastră era o pădure de 40 de acri; mersesem cu copiii acolo noaptea, de câteva ori. Li se părea sinistru, dar palpitant. Pentru ei, aceasta era cea mai apropiată manifestare a teritoriului exterior, necunoscut, explorat şi familiar — cel mai bun loc pentru etichetarea metaforică drept sursă a „găurii“ în care are loc transformarea.) Gaura era plină cu apă, al cărei simbolism l-am discutat parţial (ca „apă a vieţii“ întineritoare/distrugătoare). „Gândacul cu picioare“ care putea să „înoate“ era, mă gândesc, o reprezentare teriomorfică a sistemelor intrapsihice foarte arhaice care ghidează sau se află la baza transformării „conţinuturilor“ corticale sau de personalitate mai sofisticate. Noţiunea că un „copac“ a ars şi a făcut o gaură este foarte complexă. Un copac este cel puţin o structură sofisticată care ia naştere din materialul de bază (din „pământ“). De asemenea, este utilizat de obicei ca o reprezentare metaforică a esenţei individului uman — chiar şi a sistemului nervos în sine[449] — aşa cum vom vedea. Copacul, în acest caz, a fost prin urmare reprezentativ şi pentru Julian, dar într-un mod mai impersonal. Printre altele, el semnifica personalitatea supusă transformării.

Abilitatea de adaptare rămâne cu necesitate limitată la domeniul încadrat de un singur set de principii — un singur tipar de acţiune, un singur tip de anxietate — în absenţa capacităţii de a reconfigura conceptualizările prezente ale moralităţii (moralitate: descrierea prezentului insuportabil, a viitorului ideal şi a mijloacelor de transformare). O astfel de limitare — ceea ce reprezintă inabilitatea de a se juca cu regulile jocului — înseamnă restricţionarea periculoasă a flexibilităţii comportamentale şi reprezentaţionale şi susceptibilitatea crescută în faţa pericolelor reprezentate de schimbarea inevitabilă „a mediului“ (adică, de inevitabila reapariţie a dragonului necunoscutului). Capacitatea pentru o astfel de distrugere, determinată biologic — şi pentru rezolvarea ei satisfăcătoare —, oferă condiţia necesară preliminară pentru existenţa capacităţii umane de schimbare calitativă în cursul adaptării. Rezolvarea crizei — renaşterea simbolică — urmează, participând la dizolvarea iniţiatică, la dezmembrare şi moarte. Eliade afirmă:

Operaţiile iniţiatice propriu-zise comportă întotdeauna înnoirea organelor şi viscerelor, curăţarea oaselor şi inserţia substanţelor magice — cristale de cuarţ, scoici sidefii sau „şerpi-spirite“. Cuarţul este legat de „lumea celestă şi curcubeu“; scoica sidefie este, în mod similar, legată de „Şarpele curcubeu“, adică, în fond, tot de Cer. Simbolismul Cerului se înrudeşte cu ascensiunile extatice celeste, pentru că în numeroase regiuni se crede că postulantul vizitează Cerul fie prin propriile puteri (de exemplu, căţărându-se pe o frânghie), fie purtat de un şarpe. În cer el stă de vorbă cu Fiinţele Supranaturale şi Eroii mitici. Alte iniţieri implică o coborâre pe tărâmul celor morţi: de exemplu, viitorul vraci adoarme lângă cimitir sau pătrunde într-o peşteră, sau este transportat sub pământ, sau pe fundul unui lac. La unele triburi iniţierea include, de asemenea, „coacerea“ novicelui pe sau la foc. În final, candidatul este înviat de aceleaşi Fiinţe Supranaturale care l-au ucis şi este „un om cu Putere“. În timpul iniţierii şi după aceasta, el întâlneşte spirite, Eroi din timpurile mitice şi suflete ale morţilor — şi, într-un anume sens, acestea toate îl instruiesc în privinţa secretelor profesiunii de vraci. Evident, instruirea propriu-zisă se încheie sub îndrumarea stăpânilor bătrâni. Pe scurt, candidatul devine vraci printr-un ritual al morţii iniţiatice, urmat de o înviere la o condiţie nouă, supraomenească.[450]

Şamanul călătoreşte în susul şi în josul axis mundi, polul central al lumii,

copacul vieţii făcând legătura între lumea inferioară, htonică, reptiliană şi cea superioară, celestă, aviară, cu domeniul central al omului. Acestea sunt „elementele constitutive ale experienţei“ concepute într-un aranjament alternativ, dar familiar, ca rai deasupra (tatăl deasupra), lumea subpământeană/materia/pământul dedesubt (mama dedesubt) — concepute în configuraţia aranjată iniţial de către eroul care creează cosmosul. Succesul şamanului la încheierea călătoriei „de la pământ la tărâmul zeilor“ îi permite să îndeplinească rolul de psihopomp, intermediar între om şi zeu; să-i ajute pe membrii comunităţii sale să se ajusteze la ceea ce rămâne în afara adaptării condiţionale, atunci când o astfel de adaptare eşuează. De aceea, şamanul îşi serveşte societatea ca un intermediar activ al relaţiei cu necunoscutul; ca un canal, ca să spunem aşa, prin care necunoscutul vorbeşte omului; ca agentul prin care curge informaţia ce impune schimbarea adaptativă. Este important de notat că, pentru a fi valoroasă, călătoria şamanului în „ţinuturile necunoscute“ trebuie să se sfârşească odată cu întoarcerea lui în comunitate. În caz contrar, experienţa extatică prototipică — esenţială pentru vocaţia şamanică (şi pentru gândirea creativă şi acţiune în general) — este doar nebunie; va fi considerată din perspectivă socială şi trăită intrapsihic ca atare. Soluţia este reconstrucţia psihică, reincorporarea, renaşterea „la un nivel mai înalt“ — păstrându-şi intactă experienţa personală a salvării, dar reintegrat în corpusul mitului sociocultural curent şi al istoriei.

Anomalia imposibil de eradicat care cuprinde un aspect etern al existenţei subminează periodic stabilitatea unui subgrup de indivizi nefericiţi, dar înzestraţi. Aceia care îşi menţin mintea limpede pe parcursul întoarcerii din „călătoria spre lumea de dincolo“, contaminaţi de acea lume subpământeană, din perspectiva compatrioţilor săi, dar plini de posibilităţile de a reordona lumea. O astfel de recuperare este în esenţă transformarea prezumţiei şi a valorii — individuală, apoi culturală. Istoria este un depozit inestimabil de experienţă creativă şi înţelepciune a trecutului. Înţelepciunea trecutului nu este întotdeauna suficientă pentru a face prezentul potenţial locuibil. Dacă structura experienţei în sine ar fi fost una statică şi finită, ca şi trecutul, toate lucrurile ar fi fost cucerite cu mult timp în urmă, iar vieţile strămoşilor şi ale copiilor lor ar fi fost foarte puţin diferite. Dar structura experienţei este una dinamică şi infinită ca posibilitate. Natura experienţei în sine variază cu timpul. Apar noi provocări şi pericole dinspre viitor, în prezent, acolo unde nu exista niciun pericol înainte. Istoria, ca descriere a trecutului, este incompletă şi statică. De aceea, trebuie să se afle într-un conflict constant cu noile experienţe. Spiritul care se află la baza transmutaţiei culturii rezolvă conflictul intrapsihic insuportabil cu o revelaţie

tulburătoare mai întâi pentru individ, apoi pentru societate în general. Individul creativ „moare“ — metafizic şi, prea frecvent, literal — pentru cei care îl urmează, în loc să împărtăşească destinul comun cu semenii săi. Aceia care duc povara iniţială a avansării istoriei sunt capabili să transforme idiosincrasia personală şi revelaţia în realitate colectivă, fără să se prăbuşească sub greutatea izolării şi a fricii. O asemenea creativitate este temută şi detestată, dorită şi venerată de fiecare individ şi de societatea umană în general. Indivizii creativi distrug vechile valori şi ameninţă cu haosul, dar ei poartă în egală măsură lumina şi promisiunea unor lucruri mai bune. Acesta este felul în care „sacrificiul salvatorului revoluţionar“ izbăveşte şi reînvie cosmosul.

Eroul revoluţionar este individul care decide voluntar şi plin de curaj să înfrunte un anumit aspect al necunoscutului şi ameninţarea. De asemenea, este posibil să fie singura persoană capabilă în prezent să perceapă faptul că adaptarea socială este structurată incomplet sau neadecvat într-un anumit fel; doar el înţelege că încă rămân spirite rele necucerite, necunoscuturi periculoase şi posibilităţi ameninţătoare. Prin aţiunile lui creative, el (re)întâlneşte haosul, generează noi strategii comportamentale care se bazează pe mit şi extinde graniţele sau transformă structura paradigmatică a competenţei culturale. Omul bine adaptat se identifică cu ceea ce a fost, conservă înţelepciunea trecută şi este, de aceea, protejat de necunoscut. Dimpotrivă, eroul autor şi editor al istoriei stăpâneşte cunoscutul, îi depăşeşte graniţele şi apoi îl supune restructurării — expunând încă o dată haosul, pentru a fi văzut în proces — sau împinge înapoi frontiere necunoscute, stabilind teritoriul definit, unde nu existase înainte nimic în afară de frică şi speranţă. Eroul învinge natura, Marea Mamă, intrând în uniune creatoare cu ea; reorganizând cultura, pe Marele Tată, în consecinţă. O astfel de reintegrare şi renaştere este în esenţă metamorfoza ipotezei individuale şi apoi culturale şi morale. Transmiterea cumulativă mediată social a consecinţelor trecute ale acestei creaţii şi organizări intrapsihice reprezintă identitate de grup, cultura însăşi — canonul de asumpţii şi valori care o fundamentează, eternul scut împotriva necunoscutului îngrozitor.

Eroul este prima persoană care are „structura internă“ (adică, ierarhia valorilor şi comportamentele) reorganizată ca o consecinţă a contactului cu o anomalie emergentă. „Coborârea sa în lumea subpământeană“ şi reorganizarea subsecventă îl face să fie un salvator, dar contactul cu dragonul haosului îl contaminează totodată cu forţele care distrug tradiţia şi stabilitatea. Stabilitatea dominantă a statu-quo-ului poate fi doar aparentă — respectiv, cultura în forma sa prezentă poate fi deja condamnată de schimbarea manifestată deocamdată

incomplet. Eroul detectează dragonul sau cel puţin îi admite prezenţa înaintea oricui altcuiva şi conduce către schimbare. Întoarcerea sa în regatul ordinii ameninţate abia dacă poate fi aclamată totuşi, întrucât informaţiile pe care le poartă acum (sau poate că le întrupează) vor părea distrugătoare cu mult înainte de a se dovedi salvatoare. Este foarte uşor să-l consideri pe erou pericolul cel mai profund al stării, în consecinţă, iar acest lucru ar fi adevărat, dacă staza absolută a stării nu ar reprezenta un pericol mai grav. Figura 51: Mântuitorul crucificat, ca dragon al haosului şi al transformării[451] îl prezintă pe salvator ca pe un şarpe care face faţă „contaminării“ cu necunoscutul.[452]

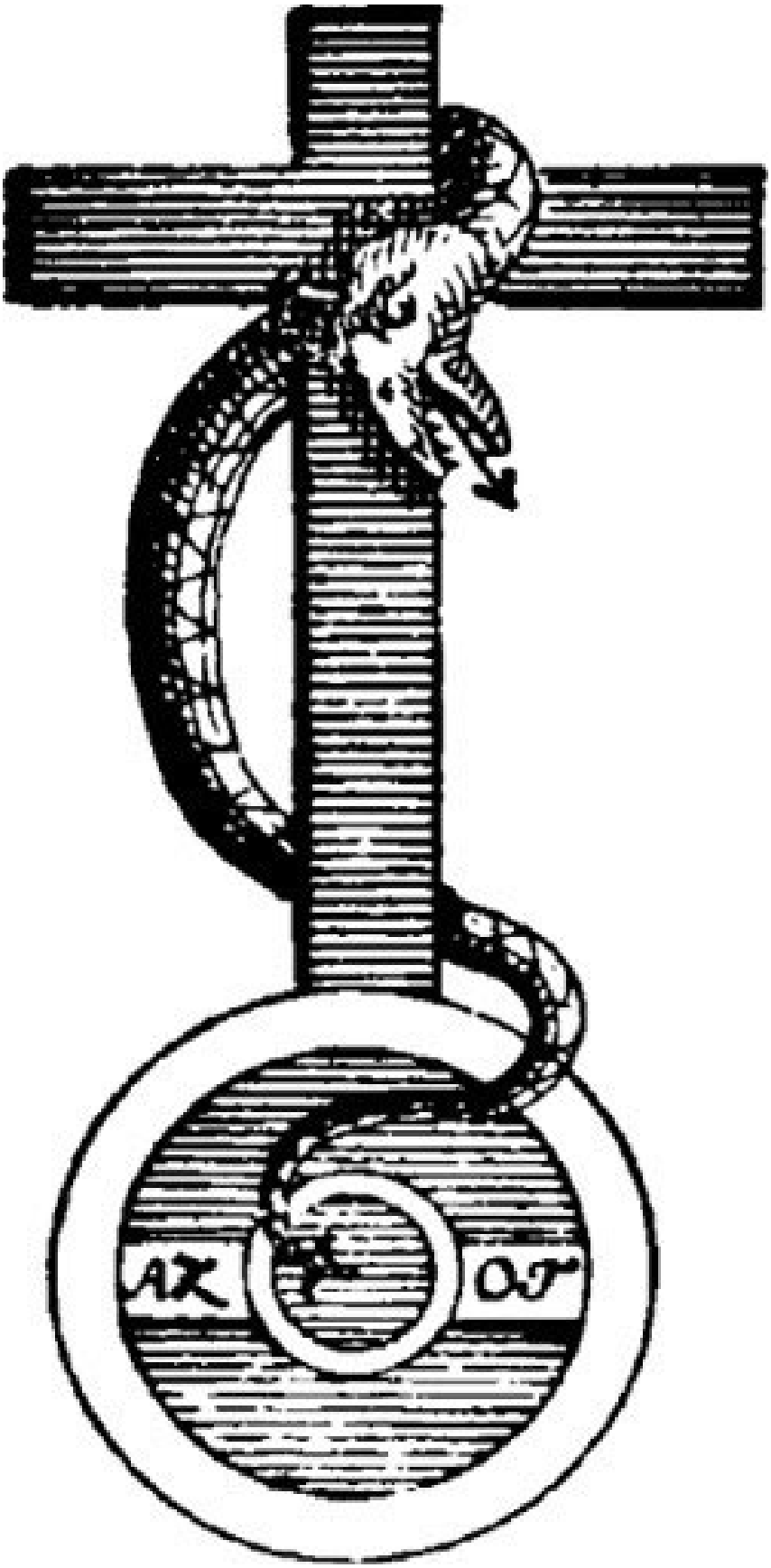

AX
ΩΩ

Figura 51. Mântuitorul crucificat, ca dragon al haosului şi al transformării

Figura 52: „Călătoria“ distructivă social şi izbăvitore a eroului revoluţionar prezintă „calea salvatorului“. Individul, tulburat de experienţa anormală şi provocatoare de anxietate suferă în egală măsură de dezintegrarea, rigiditatea sau senilitatea societăţii în care trăieşte. Decizia de a „săpa“, într-o astfel de experienţă, după semnificaţii şi de a destabiliza ierarhia intrapsihică a comportamentelor şi valorilor, construită social, este echivalentă în consecinţă, din perspectivă mitologică, cu „coborârea în lumea subpământeană“. Dacă această coborâre este reuşită — respectiv, dacă individul explorator nu se retrage în structura sa anterioară de personalitate şi nu se închide în ea, dacă nu cade pradă disperării, anxietăţii şi deznădejdii —, atunci este posibil să „revină“ în comunitate, cu comoara în mână, cu informaţii de a căror incorporare societatea ar putea beneficia. Cu toate acestea, este foarte probabil ca el

Contact voluntar
cu anomalia
Anxietate existențială
emergentă
Întoarcerea eroului
contaminat
Coborâre socială
și dezintegrare
Ascensiune socială
și reintegrare
Speranță
Anxietate
PROMISIUNE
AMENINȚARE
NOUTATE
HAOS

Figura 52. „Călătoria“ distructivă social şi izbăvitoare a eroului revoluţionar

să fie privit cu frică şi chiar detestat, ca o consecinţă a „contaminării sale cu necunoscutul“, în special dacă cei lăsaţi în urmă sunt conştienţi de ameninţarea care i-a motivat călătoria iniţială. În plus, contaminarea lui nu trebuie tratată superficial. Dacă figura exploratorie a extras, de fapt, un nou mod de adaptare sau reprezentare, necesar pentru succesul continuu şi supravieţuirea grupului, schimbarea socială substanţială este necesară. Acest proces de schimbare îi va arunca pe cei complet identificaţi cu grupul pe tărâmul haosului, împotriva voinţei lor. O asemenea coborâre în lumea de dincolo este o întreprindere foarte periculoasă, după cum am văzut, îndeosebi în absenţa identificării cu eroul. Aceasta înseamnă că mai ales indivizii care şi-au vândul sufletul grupului nu pot face diferenţa între erou şi dragonul haosului (între erou şi dezastrul de mediu, moartea regelui, străinul periculos sau ideea eretică).

Cu cât atitudinea este mai tiranică, cu atât mai mult cei care o manifestă se vor teme şi îl vor urî pe erou, victima şi beneficiarul bolii creative:

Să vânăm pe cel drept, fiindcă ne stinghereşte şi se împotriveşte isprăvilor noastre şi ne scoate vină că stricăm legea şi ne învinovăţeşte că nu umblăm cum am fost învăţaţi din copilărie.

El se face pe sine că are cunoştinţă despre Dumnezeu şi se numeşte: fiul Domnului.

Înaintea lui suntem socotiţi ca necuraţi şi de căile noastre se fereşte ca de o spurcăciune; el fericeşte sfârşitul celor drepţi şi se laudă că are pe Dumnezeu drept tată.

Deci să vedem dacă cuvintele lui sunt adevărate şi să cercetăm ce i se va întâmpla ieşind din această viaţă.

Căci, dacă dreptul este fiul lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu îl va apăra şi-l va scoate din mâna potrivnicilor săi.

Să-l încercăm cu ocări şi cu chinuri, ca să vedem cât este de răbdător şi să încercăm suferinţa lui.

Să-l dăm unei morţi de ocară căci, după vorba lui, Dumnezeu va avea grijă de el.[453]

Atitudinea tiranică menţine societatea în omogenitate şi predictibilitate rigidă, dar o condamnă la prăbuşirea finală. Acest tradiţionalism arogant, jucând mascarada virtuţii morale, este pur şi simplu frică neexprimată de a părăsi căile bătătorite, de a făuri noua cale — sustragerea total de înţeles, dar cu toate acestea de neiertat, din faţa destinului, ca o consecinţă a lipsei de încredere în abilitatea personală şi frica echivalentă de necunoscut. Rezultatul inevitabil al unui astfel de eşec este îngrădirea sensului — prin definiţie, întrucât sensul există la graniţa dintre cunoscut şi necunoscut. Reprimarea experienţei personale, ceea ce semnifică eşecul de a actualiza acţiunea şi reprezentarea în faţa unui eveniment anormal, înseamnă îndiguirea râului vieţii; înseamnă existenţa într-o câmpie stearpă, în regatul paralizat, în secetă eternă. Este experienţa personală — anatemizarea fascistului; înlocuirea eternă a clasificării în categorii a grupului şi interpretările celor morţi — aceasta este noutatea şi reînnoirea fără sfârşit.

Securitatea societăţii previzibile oferă un antidot la frică, însă o societate prea rigidă îşi asigură propria distrugere finală. Viitorul aduce cu sine necunoscutul; inflexibilitatea şi lipsa de voinţă de schimbare, de aceea, aduce siguranţa dispariţiei. Comportamentul de adaptare este creat şi/sau transformat de cei decişi să rezolve tensiunea inevitabil existentă între experienţa personală dinamică şi societate — hotărâţi să rezolve tensiunea dintre ceea ce ştiu că este adevărat şi ceea ce pretinde istoria. Readaptarea, în vremuri de criză, nu constituie neapărat o simplă adăugare la corpul de cunoaştere istorică, chiar dacă şi acesta este un efort eroic. Readaptarea totală poate necesita măsuri revoluţionare, reincarnarea parţială sau completă — dizolvarea în elemente componente şi reorganizarea sistemică. O astfel de reorganizare schimbă sensul experienţei şi, prin urmare, pe cel al mitologiei istoriei şi fiinţei. Dacă hotărârea nu este luată pe timp de criză, ameninţă boala psihică (la nivel individual) sau degenerarea culturală (la nivelul societăţii). Această „boală psihică“ (eşecul

culturii, eşecul eroismului) înseamnă întoarcerea la dominaţia necunoscutului — în termeni mitologici, exprimată ca incest involuntar (uniune distructivă) cu Teribila Mamă.

Eroul revoluţionar se deschide posibilităţii avansării — promovării mitului central al culturii sale — plasându-se dincolo de enclava protectoare a istoriei şi expunându-şi vulnerabilitatea la natura îngrozitoare a realităţii. În termeni psihologici, eroul descoperă limitările istoriei; descoperă goliciunea tatălui (Geneza 9:20–25). De aceea, el trebuie să provoace istoria şi să se confrunte cu acel lucru de care istoria l-a protejat. Contactul subsecvent cu Teribila Mamă înseamnă expunerea la vulnerabilitatea mortală absolută — la existenţa şi consecinţa ignoranţei, nebuniei, cruzimii, bolii şi morţii. Eroul revoluţionar se confruntă cu realitatea vulnerabilităţii sale şi se luptă cu teroarea.

Transcendenţa constantă a viitorului serveşte la distrugerea suficienţei absolute a tuturor sistemelor anterioare, determinate istoric, şi se asigură că acea cărare definită de eroul revoluţionar rămâne singura cale constantă spre salvare. „Eroul revoluţionar este întruparea şi reprezentarea narativă a acţiunii conştiinţei în sine. Acest principiu masculin mitic ia naştere din identificarea sa cu haosul şi cultura şi se ridică asemenea unui fenomen divin independent, echivalent ca forţă potenţială cu forţele distructive, generatoare, protectoare şi tiranice care formează experienţa umană. Eroul este individul care a găsit „a treia soluţie“ la problemele sale existenţiale. Atunci când este confruntat cu un paradox a cărui soluţie este imposibilă în termenii canonului istoric (care a stabilit ierarhia axiomatic declarată a valorilor şi ipotezelor), el acţionează inspirat şi îşi depăşeşte limitările determinate cultural. În loc să nege existenţa problemei — şi, prin urmare, să-i chinuie pe aceia care nu se pot abţine să nu o postuleze — eroul revoluţionar acceptă aparent imposibila sarcină de soluţionare şi de reunire a opuselor beligerante. El admite posibilitatea soluţionării reuşite nu pentru că problema poate fi minimalizată, ci pentru că el crede că natura umană se poate extinde pentru a o rezolva. O astfel de credinţă — încredere — oferă condiţia preliminară pentru curaj. Actul său de transcendenţă voluntară îl reexpune la forţa brută a necunoscutului (şi la furia grupului social), dar permite acţiunea creativă. Abilitatea eroului de a risca ridicându-se singur — nici respingându-şi cultura pentru că nu îi cunoaşte valoarea, nici fugind de ea plin de panică, din cauza fricii — îi oferă posibilitatea să dobândească adevărata statură, deşi nu neapărat ovaţiile sau popularitatea.

Adevărul absolut al individului, care poate întâlni necunoscutul absolut, este

aspectul eroic, acela care nu poate fi supus în final tiraniei şi nu este condus de trecut. Acesta este spiritul care a creat civilizaţia, care nu trebuie să fie limitat, în individ, de subjugarea abjectă în faţa a ceea ce a fost deja. Omul care se ridică în afara culturii se plasează cu necesitate împotriva naturii şi a lumii. Aceasta pare o poziţie lipsită de speranţă. Dar omul cunoaşte foarte puţin din adevăratul său potenţial, şi tocmai în acea ignoranţă rezidă speranţa sa:

Aceasta este piatra cea neluată în seamă de către voi, zidarii, care a ajuns în capul unghiului.[454]

Ascensiunea autoreferenţialităţii şi contaminarea permanentă a anomaliei cu moartea

Apariţia anomaliei poate fi mai mult sau mai puţin supărătoare. Micile „manifestări ale necunoscutului“ perturbă relativ micile întinderi ale „teritoriului explorat“. Manifestările mai ample pot afecta toate lucrurile care înainte fuseseră luate de bune, chiar şi lucrurile invizibile.

Manifestările supărătoare ale necunoscutului pot apărea ca o consecinţă a „forţelor exterioare“, geologice, meteorologice, chiar cosmologice. Similar, transformările sociale pot perturba stabilul şi familiarul. Războaiele, revoluţiile şi migraţiile fac evidentă, odată în plus, natura condiţională a tot ceea ce este luat de bun.

Transformările interne sunt la fel de pasibile să introducă instabilitatea. Procesul de maturizare, în sine şi pentru sine, este suficient pentru a perturba personalitatea anterior stabilă şi bine adaptată şi mica societate a familiei. Crizele de adaptare pot fi provocate în copilărie, la începutul perioadei de şcolarizare şi la primul contact independent cu lumea socială nemediată. Schimbările hormonale şi noile necesităţi sociale ale tinerilor pot, de asemenea, transforma copilul fericit şi rezonabil într-un adolescent deprimat şi ostil.

Unele transformări interne sunt, în egală măsură, evenimente naturale şi sociale. Capacitatea umană de gândire abstractă, în permanentă expansiune, pare a fi o consecinţă a forţelor biologice şi sociale care acţionează sinergic. Creierul uman a evoluat

excepţional de repede, din perspectivă filogenetică. Interacţiunea interpersonală mediată de limbaj, caracteristică societăţilor umane din ce în ce mai mari, i-a furnizat acelei capacităţi biologice în plină dezvoltare informaţii ale căror sofisticare şi amploare cresc exponenţial. Aceasta înseamnă că mintea umană manifestă din ce în ce mai mult capacitatea de a se supăra, de a produce revelaţii, ca să ne exprimăm astfel, care nimeresc breşele căscate în structurile intrapsihice şi sociale, anterior suficient de adaptative şi protectoare.

Capacitatea umană de abstractizare ne-a permis nouă, ca specie şi ca indivizi, să producem automodele care includ limitele temporale ale existenţei. Am devenit capabili să ne imaginăm propria moarte, şi moartea celor pe care îi iubim, şi să facem o legătură între fragilitatea mortală şi fiecare risc pe care îl întâlnim. Apariţia unei astfel de capacităţi — care reapare odată cu maturizarea fiecărei noi fiinţe umane — introduce anomalia cel mai imposibil de urmărit în cursul dezvoltării fiecărei vieţi.

Mitul reprezintă apariţia permanent recurentă a acestei abilităţi reprezentaţionale — această „conştiinţă de sine“ emergentă, păcatul ereditar al lui Adam — ca incorporare a „fructului interzis“, dezvoltarea cunoaşterii binelui şi a răului şi expulzarea ulterioară din paradis. Această apariţie este un eveniment de „semnificaţie cosmică“, punând în mişcare separarea cerului de pământ, făcând din experienţa umană ceva „etern căzut“, ceva aflat etern în nevoie de mântuire.

Pentru Homo sapiens, necunoscutul a devenit etern contaminat cu moarte. Această contaminare a sporit enorm motivaţia noastră generală — frica şi curiozitatea noastră, întrucât suntem capabili să percepem potenţialul care pândeşte în spatele fiecărui eveniment anormal. Creaţiile noastre culturale — societăţile

noastre grozave şi credinţele care le însoţesc — pot fi considerate în mod profitabil a fi conduse de cunoaşterea mortalităţii şi de energia (vigilenţa crescută şi conştiinţa penetrantă) pe care o astfel de cunoaştere o inspiră.

Marea noastră putere cognitivă transpersonală totuşi nu ne-a salvat încă din valea umbrei morţii.

Ce fel de om poate să fie atât de idiot încât să presupună că Dumnezeu a plantat pomi în Paradis, în Eden, ca un soţ, şi a plantat printre ei pomul Vieţii, perceptibil ochilor şi simţurilor, care a dat viaţă celui care a mâncat din el; şi alt pom care a dat celui care a mâncat din el cunoaşterea binelui şi a răului? Cred că fiecare om trebuie să considere aceste lucruri drept imagini în spatele cărora se află sensul ascuns.[455]

Metamitologia Căii înfăţişează maniera în care ideile specifice despre prezent, trecut şi modul de a-l transforma pe unul în celălalt sunt construite iniţial şi apoi reconstruite în întregime, atunci când o astfel de transformare devine necesară. Acest metamit oferă structura profundă care face legătura între alte clase ale miturilor, inclusiv cele care descriu starea stabilă curentă sau preexistentă, cele care descriu apariţia unui eveniment neaşteptat în această stare, cele care descriu destrămarea paradisului, în consecinţă, şi cele care descriu regenerarea stabilităţii. Acest tipar ciclic este în mod esenţial caracteristic dezvoltării conştiinţei, capacităţii de acţiune şi reprezentare — care este considerată, din perspectivă mitică, similară creării lumii.

„Fostul loc al stabilităţii“, distrus ca urmare a apariţiei anomaliei, poate fi înţeles fie ca „paradisul care a domnit odinioară“, din perspectiva haosului provocat de colapsul său, fie ca „trecutul tiranic şi rigid“, din perspectiva ordinii revitalizate şi înnoite. Miturile despre paradis şi cădere descriu de obicei primele elemente dinamice ale căii, din perspectiva „haosului care domneşte în prezent“, adică din poziţia nesiguranţei şi fricii care caracterizează viaţa profană şi lumească. Din acest punct de vedere, viaţa umană înseamnă existenţa în „valea umbrei morţii“, contaminată de darul insuportabil şi imposibil de returnat al cunoaşterii binelui şi

răului. Miturile despre mântuire — adică, despre asensiunea din haos, întoarcerea în paradis sau „zborul“ în rai — sunt poveşti „menite“ să descrie procesul de recuperare în urma căderii „preistorice“. Aceste mituri formează o moralitate a cărei incorporare sau incarnare constituie cura pentru paralizia spirituală provocată de cunoaşterea emergentă a morţii.

Ideea paradisului timpuriu, apoi a paradisului pierdut — a originii experienţei, naşterii conştiinţei (de sine), apoi căderea permanentă, ereditară, căderea din graţia divină — apare ca un predicat constant al culturii umane, împrăştiat peste tot prin lume. Chiar şi cele mai primitive popoare din punct de vedere tehnologic — al căror stil de viaţă a fost deseori considerat în mod greşit paradiziac de către europeni atunci când l-au întâlnit pentru prima dată — se considerau în general decăzute dintr-o stare anterioară de perfecţiune. Pentru ele, ca şi pentru noi, nobilul sălbatic era o figură ancestrală a lui Adam, care putea comunica direct cu Dumnezeu:

Când cerul s-a despărţit brutal de Pământ, adică momentul în care a devenit depărtat, ca în zilele noastre, când arborele sau liana care legau Pământul de cer au fost tăiate şi muntele care atingea cerul s-a turtit, epoca paradiziacă a luat sfârşit şi umanitatea a dobândit actuala ei condiţie. Într-adevăr, toate aceste mituri prezintă omul primordial bucurându-se de beatitudine, spontaneitate şi libertate, pe care cu atâta amărăciune le-a pierdut în urma unei căderi, adică în urma unui eveniment mitic care a provocat ruptura între Cer şi Pământ.[456]

Ideea paradisului cuprinde ceva mai mult decât „fostul loc al stabilităţii“. Sunt, de fapt, toate fostele locuri ale stabilităţii, înlănţuite într-o singură reprezentare. Fiecare loc de stabilitate anterior devine în acest fel ordine, ca atare, echilibrată perfect cu potenţialul — devine existenţă fără suferinţă, în Eden sau Paradis, în „grădina înconjurată de ziduri a încântării“ („Eden semnifică în ebraică «încântare, loc al încântării», traducerea în engleză este paradis, care vine din persanul pairi — pairi — în jurul — şi daeza — daeza — un zid, însemnând, în sens literal, o închidere împrejmuită de un zid. Se pare deci că Eden este o grădină împrejmuită a încântării.“[457]) Paradisul este locul în care armonia perfectă a ordinii şi haosului elimină suferinţa, producând necesităţile şi plăcerile vieţii fără muncă sau efort. Haosul şi ordinea sunt integrate perfect în starea paradiziacă.

De aceea, paradisul ia parte la starea „cosmosului“ înainte de împărţirea lui în elementele constitutive ale experienţei, aflate în permanent conflict. Această condiţie sau stare uroborică, conceptualizată ca un mod de a fi eliberat sau aflat dincolo de opoziţie, este, de asemenea, în mod necesar, acel loc sau stare de fiinţare în care suferinţa — o consecinţă a limitării şi opoziţiei — nu există. Această formă de reprezentare simbolică pare oarecum paradoxală, întrucât „dragonul haosului“ este cel care generează anxietatea îngrozită, atunci când se manifestă în mod neaşteptat. Cu toate acestea, contextul determină caracterul deosebit — determină sensul — în mitologie, ca şi oriunde altundeva. Condiţiile existenţei — respectiv, echilibrul obţinut de forţele ordinii, haosului şi conştientului — apar frecvent ca intolerabile în sine (în starea de anxietate şi durere caracterizată de supărare extremă sau depresie, de exemplu). Din această perspectivă, starea de nonfiinţare (echivalentă identificării cu haosul precosmogonic) este absenţa oricărei posibilităţi de suferinţă. În starea de ideaţie care caracterizează suicidul, de exemplu, Marea Mamă cheamă. Un student de-al meu, care trecuse printr-o criză de identitate relativ severă, mi-a spus următoarea poveste:

Am făcut o călătorie la ocean. Erau stânci în spatele plajei. Stăteam pe una dintre stânci, privind peste apă. Eram deprimat, mă uitam spre orizont. Am văzut în nori silueta unei femei frumoase. Îmi făcea semne să merg către ea. Am fost foarte aproape să păşesc în gol, peste marginea stâncii, dar m-am trezit din reverie.

Soţia mea mi-a povestit o întâmplare foarte asemănătoare. În adolescenţă, simţindu-se oarecum tulburată, s-a dus cu cortul pe malul unui râu adânc, în apropierea oraşului ei natal. A stat toată noaptea pe mal, privind într-o râpă. De dimineaţă, ceaţa a venit de pe râu şi a umplut valea. Soţia mea s-a apropiat de margine:

Am văzut norii sub mine. Arătau ca nişte perne mari şi moi. M-am imaginat scufundându-mă în ei, unde era cald şi confortabil. Dar o parte din mine a fost mai înţeleaptă.

Starea de nonexistenţă — starea de dinaintea deschiderii cutiei Pandorei — poate părea, sub multe aspecte, o stare care merită să fie (re)atinsă.

Metafora comună a Paradisului ca loc geografic serveşte la concretizarea unei stări complexe de lucruri a căror natură intrinsecă ar rămâne altfel în întregime dincolo de înţelegere. Aduce cu picioarele pe pământ condiţiile a priori ale spiritului şi le face iniţial inteligibile, cel puţin în sensul simbolic. Paradisul, ca loc sau stare, este interacţiune interpersonală perfecţionată — armonia leului şi mielului — ca şi armonie spirituală (este „regatul interior“ şi „regatul exterior“, simultan unite ca „regatul lui Dumnezeu“). Paradisul este totodată lumea înainte de a deveni profană — înainte de pierderea inocenţei.

Miturile despre „paradisul copilăriei“ folosesc circumstanţele care se aplică la apariţia fiecărei vieţi individuale — înainte de separarea mamei şi copilului — ca metaforă pentru „locul începuturilor“. Relaţia simbiotică mamă–copil este o uniune de elemente care vor deveni separate în timp. Uniunea intimă a doi indivizi la începutul unei vieţi include o stare care este un lucru, şi mai mult decât un lucru, simultan. Acest exemplu concret al unei unităţi care este în acelaşi timp o pluralitate poate fi utilizat în abstractizare, pentru a reprezenta starea pretemporală ipotetică în sine, aceea când tot ce este mai mult decât un lucru „exista“ încă într-o identificare inseparabilă. Această unitate — starea originară intactă — tinde să se opună evaluării afective a perfecţiunii (din moment ce este locul în care nu există conflict şi „separare a opuşilor“).

Reprezentările iconice ale Sfintei Fecioare cu Pruncul, de exemplu — creştine şi necreştine —, pot fi considerate drept fantezii cristalizate despre natura afectivă a originilor. În uniunea ideală mamă–bebeluş, fiecare dorinţă rămâne absolut delimitată de dragoste. Starea copilăriei timpurii, generic vorbind, simbolizează eliberarea de conflict; simbolizează existenţa umană onestă, inocentă, idilică, scufundarea în iubire, viaţa de dinaintea coruperii necesare a contractului social, viaţa care precede expunerea la condiţiile nedrept de punitive ale existenţei fizice. Copilăria reprezintă (poate că este) existenţa de dinaintea descoperirii mortalităţii. Această lipsă de contaminare cu cunoaştrea morţii conferă experienţei copilăriei o calitate ideală, care ajunge cu uşurinţă să servească imaginaţiei mitice drept model pentru starea de fiinţare care transcende anxietatea existenţială a maturităţii. Copilul, tatăl omului, reprezintă trecutul omului: în plus, reprezintă potenţialul uman şi eterna speranţă a omului în viitor. Hasidismul crede, spre exemplu, că „Tzaddik [omul drept, perfect, virtuos] găseşte ceea ce a fost pierdut la naştere şi i-l restituie omului“.[458] În tradiţia

creştină, de asemenea, se crede că „De nu vă veţi întoarce şi nu veţi fi precum pruncii, nu veţi intra în împărăţia cerurilor“.[459] Maturizarea înseamnă extinderea abilităţii, diferenţierea sinelui de lume, transformarea posibilităţii în actualitate, dar şi pierderea potenţialului, căci tot ce este dezvoltat se dezvoltă într-o anumită direcţie, şi nu în oricare dintre nenumăratele alternative. De aceea, creştere înseamnă, de asemenea, declin, căci fiecare pas spre maturizare este un pas mai aproape de moarte.

Starea paradiziacă iniţială este de obicei perturbată, în reprezentarea mitologică, de o acţiune de rău augur a omului — de o acţiune care îl plasează în opoziţie cu sursa lui cerească. O astfel de opoziţie este dureroasă şi deseori descrisă ca o pedeapsă îngrozitoare sau ca un păcat. Se întâmplă, cu toate acestea, ca originea experienţei şi a istoriei — originea fiinţării însăşi — să apară inextricabil înfăşurată în această opoziţie, în diferenţierea de la origine. Starea iniţială paradiziacă, deşi caracterizată printr-o totalitate absolută, pare cu toate acestea paradoxal de imperfectă: suferă de o formă nedeterminată de nonexistenţă — suferă de lipsa realităţii în sine:

A existat Ceva haotic împlinit!

înainte de Cer şi pământ născut.

Fără sunet, fără formă,

singur stă şi nu se supune schimbării

în cerc învârtindu-se, niciodată secat:

poate fi socotit mama Cerului şi

a pământului.[460]

Această nonexistenţă apare ca o inevitabilă consecinţă a absenţei limitării sau a opoziţiei. Absenţa privează ceea ce constituie originea de un punct de referinţă, diferenţiabil de el însuşi şi, de aceea, o privează de existenţă. Ca loc (în calitate de „stare anterioară de fiinţare inocentă“), paradisul păstrează o patină de

existenţă lipsită de griji. Aceasta este diminuată de relativa nerealitate a acelei existenţe. Lucrurile nu s-au distrus încă în Grădina Edenului — nu au fost încă separate (complet) în elementele lor constitutive. Două lucruri care nu pot fi distinse unul de altul nu sunt două lucruri totuşi, iar un lucru cu trăsături deloc recognoscibile poate chiar să nu fie.

Paradisul este lumea, înainte să fie percepută. Într-o asemenea stare, nimic nu suferă şi nimic nu moare, pentru că nu există niciun individ definit care să sufere — niciunul conştient fie de natura fiinţei subiective, fie de sensul unei astfel de fiinţe, odată ce s-a „detaşat“ de întreg. „Strămoşul primordial“, simultan masculin şi feminin, locuieşte acest spaţiu neperceput, înainte de împărţirea în soţ şi soţie;[461] există, fără să fie conştient de sine, chiar şi după această divizare:

Adam şi femeia lui erau amândoi goi şi nu se ruşinau.[462]

A „cunoaşte“ goliciunea şi a te ruşina de ea înseamnă să înţelegi expunerea, slăbiciunea şi vulnerabilitatea. A fi expus în faţa unei mulţimi şi a lumii înseamnă să fi demonstrat dramatic şi absolut fragilitatea esenţială a fiinţei umane. Să nu fii conştient de goliciune — să-ţi lipsească „conştiinţa de sine“ — înseamnă să fii mult mai puţin neliniştit, dar şi să fii mult mai puţin. Lumea „paradiziacă“ a copilului este mult mai puţin — mult mai puţin manifestă, adică — decât lumea adultului. Copilul are mai puţine responsabilităţi şi mai puţine griji definite decât adultul. Aceasta conferă copilăriei o strălucire care lipseşte existenţei mature, cel puţin dintr-o anumită perspectivă adultă. Dar, în egală măsură, copilul are o imensă vulnerabilitate, pe care adultul a depăşit-o. Copilul nu-şi percepe vulnerabilitatea explicit şi, de aceea, nu suferă până când vulnerabilitatea aceea nu se manifestă în mod tragic. Dimpotrivă, adultul ştie că poate fi rănit şi suferă constant din cauza acestei cunoaşteri. „Conştiinţa lui sporită“ — conştiinţa de sine, de fapt — înseamnă că el poate face nişte paşi pentru a-şi asigura supravieţuirea sănătoasă, totuşi (chiar dacă trebuie, în consecinţă, să se îngrijoreze pentru viitor). Lumea copilului este circumscrisă, incomplet realizată, dar, cu toate acestea, vulnerabilă. Lumea paradiziacă este incompletă, totuşi ameninţată, în aceeaşi manieră.

Separarea primordială a luminii de întuneric — provocată de Logos, de Cuvânt,

echivalent cu procesul conştiinţei — este cea care iniţiază experienţa umană şi activitatea istorică (aceea care este realitate în sine, în toate intenţiile şi scopurile ei). Această divizare iniţială furnizează structura prototipală şi condiţia preliminară fundamentală, pentru elaborarea şi descrierea perechilor de opuşi mai diferenţiat atrăgătoare şi respingătoare:

La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul.

Şi pământul era netocmit şi gol. Întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor.

Şi a zis Dumnezeu: „Să fie lumină!“ Şi a fost lumină.

Şi a văzut Dumnezeu că este bună lumina, şi a despărţit Dumnezeu lumina de întuneric.[463]

Lumina şi întunericul formează totalitatea mitică; ordinea şi haosul, în uniune paradoxală, oferă elementele primordiale ale întregului univers al experienţei. Lumina este iluminare, inspiraţie; întunericul, ignorare şi degenerare. Lumina este soarele nou răsărit, eternul învingător al nesfârşitei bătălii ciclice cu şarpele nopţii; este salvatorul, eroul mitic, mântuitorul omenirii. Lumina este aurul, regele metalelor, pură şi incoruptibilă, un simbol al însăşi valorii civilizate. Lumina este Apollo, regele soare, regele iluminării, clarităţii şi concentrării; spirit, opus materiei negre; „masculinitate“ strălucitoare, opusă „femininului“ întunecat şi inconştient. Lumina este Marduk, eroul babilonian, zeul dimineţii şi al zilei de primăvară, care se luptă cu Tiamat, zeiţa monstruoasă a morţii şi nopţii. Lumina este Horus, care luptă împotriva răului şi îl salvează pe tată. Lumina este Hristos, care transcende trecutul şi extinde asupra tuturor indivizilor identificarea cu Logos-ul divin. A exista în lumină presupune să fii născut, să trăieşti, să fii mântuit. A te despărţi de lumină înseamnă să alegi calea răului — moartea spirituală — sau chiar să pieri cu totul trupeşte.

Mitul pune semn de egalitate între originea universului experienţei şi despărţirea luminii de întuneric, din cauza identităţii analogice şi metaforice dintre acea separare şi diferenţierea misterioasă a experienţei conştiente de neconştientizarea inconştientă. Conştientizarea şi experienţa zilei sunt inextricabil unite, precum

ignoranţa şi noaptea.

Întunericul trasează limite transpersonale externe, severe şi incontrolabile, în faţa trezirii conştiinţei umane, eliminând sau restricţionând dramatic extensia temporală dependentă vizual şi pe cea spaţial-senzorială. Întunericul nopţii aduce cu sine reapariţia necunoscutului şi sentimentul uman etern de subjugare în faţa acelor terori care sunt încă incomprehensibil înglobate în experienţă:

Pe lumea umbrelor deschise, Peste abisuri fără nume, Din voia zeilor anume Un văl de aur s-a întins.Îi spune zi. Lumina ei E însăşi viaţa pământeană,E un balsam de pus pe rană,Dorit de oameni şi de zei.

Dar ziua scapără treptat, Şi noaptea-i smulge mândra haină,Şi iese lumea cea de taină,Mocnind prin vălul sfâşiat.Şi bezna neagră de mormânt Se cască iarăşi la picioare,De-aceea crâncenă ne pare Venirea nopţii pe pământ.[464]

Forţele „cosmice“ exterioare camuflează ziua cu noaptea. În mod similar şi ca o consecinţă a forţelor „interioare“ la fel de incontrolabile şi impersonale, conştiinţa dispare în somn, în noapte:[465]

„Începuturile“ care stau la baza metaforei centrale nu înseamnă deloc naşterea, în realitate. Este mai curând momentul trezirii din somn, atunci când o lume dispare şi o alta ia fiinţă. Acest lucru face parte dintr-un ciclu: ştim că, până la urmă, ne vom întoarce în lumea somnului, dar între timp există un sentiment al autotranscendenţei, al unei conştiinţe care „se ridică“ dintr-o lume nereală într-una reală sau cel puţin mai reală. Acest sentiment al trezirii într-un grad mai mare de realitate este descris de Heraclit… ca o trecere dintr-o lume unde fiecare are propriul său „logos“ într-o lume unde există un „logos“ comun. Geneza prezintă Creaţia ca pe o bruscă începere a fiinţării unei lumi prin discursul articulat (un alt aspect al logosului), percepţie conştientă, lumină şi stabilitate. Ceva asemănător cu această metaforă a trezirii poate fi motivul real al accentului pus pe „zile“ şi astfel de fraze recurente precum „Iar seara şi dimineaţa au fost prima zi“, chiar înainte de ziua aşa cum ştim că a fost instituită odată cu crearea soarelui.[466]

Starea nocturnă temporară de nonexistenţă pare similară situaţiei mai permanente care, teoretic, a dominat înainte (?) de zorii conştientizării ca atare, unde nu era nici subiect, nici obiect şi nici experienţă — dar exista posibilitatea oarecum latentă a unor astfel de lucruri.

Nu există suferinţă în Grădina Edenului. Într-o astfel de situaţie totuşi lucrurile nu există cu adevărat. În consecinţă, mitul pare să fi echivalat instituirea opoziţiei necesare fiinţării cu apariţia şi evoluţia subiectului limitat, care slujeşte creaţia ca oglinda lui Dumnezeu. În lumea mitică, însăşi existenţa experienţei — trecut, prezent şi viitor — pare dependentă de experienţa observatorului limitat spaţial şi temporal. Îngrădite ca manifestare în acest fel — adică, manifeste în domeniul experienţei individuale —, lucrurile ating o scurtă existenţă diferenţiată, înainte să se izbească de opuşii lor şi să dispară pentru totdeauna. Un vechi midraş afirmă, în acelaşi ton, că „Dumnezeu şi omul sunt gemeni, într-un anumit sens“.[467] Fizicianul modern John Wheeler afirmă, în mod similar:

În fiecare proces cuantic, actul observării sau actul înregistrării, sau actul participării observatorului, sau indiferent cum alegem să îl numim joacă un rol esenţial în oferirea unei „realităţi tangibile“ evenimentelor despre care spunem că se întâmplă. [Paradoxal:] Universul există „dincolo“ independent de actele de înregistrare, dar universul nu există dincolo de actele de înregistrare.[468]

Dintr-o perspectivă standard, lucrurile obiective există în sine şi pentru sine. Însă acest punct de vedere elimină necesitatea observatorului, care oferă tuturor lucrurilor o perspectivă necesară, reducând virtualitatea nedefinibilă la realitatea existentă. Mitul nu face o asemenea greşeală, echivalând însăşi prezenţa fiinţării şi devenirii cu naşterea conştiinţei şi a conştiinţei de sine.[469] Această echivalare este cea care permite imaginaţiei mitice să plaseze omul în centrul universului şi să realizeze o analogie între principiul care transformă haosul în ordine şi individul în sine.

Lumea mitică — lumea, aşa cum este ea trăită — poate fi considerată, de fapt, o proprietate născândă a autoreferenţialităţii de prim ordin; poate fi considerată ca fiind interacţiunea dintre univers ca subiect şi univers ca obiect. Mitul

echivalează originea cu răsăritul luminii, cu naşterea conştiinţei; echivalează universul cu lumea experienţei; presupune că subiectivul este o condiţie preliminară a realului. Această idee pare extem de străină sensibilităţii moderne, care se bazează pe propunerea nouă, din punct de vedere istoric, care susţine că materialul obiectiv în şi pentru sine constituie realitatea, iar experienţa subiectivă, care, de fapt, oferă materialul sursă pentru conceptul obiectului este doar un apendice epifenomenal. Cu toate acestea, se întâmplă ca sistemele autoreferenţiale (ca şi cele constând din fiinţare ca subiect şi obiect, simultan) să fie caracterizate de apariţia proprietăţilor neaşteptate şi unice calitativ. Lumea ca subiect (respectiv, individul) este un fenomen extrem de complex — mult mai complex decât orice altceva (cu excepţia altor subiecţi). Lumea ca obiect abia dacă este mai puţin misterioasă. Este rezonabil să privim interacţiunea celor două ca pe ceva încă şi mai remarcabil. Gândim: materia prima dată, apoi subiectul — şi presupunem că materia, aşa cum o înţelegem, este ceea ce există în absenţa înţelegerii noastre. Însă „materia primară“ a mitologiei (o „substanţă“ mai comprehensivă decât materia lumii moderne) este mult mai mult decât simpla substanţă: este sursa a tot, subiectiv şi obiectiv (este materie şi spirit, unite în esenţă).

Din această perspectivă, conştiinţa este fundamentală pentru lumea experienţei — la fel de fundamentală ca şi „lucrurile“ însele. De aceea materia mitologiei pare să fie mai mult decât aspecte moarte, din punct de vedere modern. Mai mult, lumea experienţei pare generată de acţiunile conştientizării — prin conştiinţa născândă — în mai mult decât un „stadiu“. „Conştientizarea pur conştientă“, care există ipotetic înainte de generarea reprezentărilor active ale sinelui — respectiv, cea care a însoţit pura divizare a „obiectului“ şi „subiectului“ —, menţine încă unitatea esenţială şi elementele „paradiziace“ asociate. Adam şi Eva există ca fiinţe independente înainte de „căderea“ lor, dar comunică în continuare cu animalele şi merg cu Dumnezeu. Adăpostiţi într-o grădină etern productivă, binecuvântat de necunoscători ai goliciunii şi vulnerabilităţii lor esenţiale, ei există fără grijă anxioasă sau trudă. Abia apariţia autoreferinţei de ordinul al doilea — conştientizarea sinelui, conştiinţa de sine — perturbă această stare statică de perfecţiune şi alterează ireversibil natura experienţei. (Dezvoltarea conştiinţei — înţelegerea sistemului în „sine“ — adaugă o formă de autoreferinţă structurii universale. Conştiinţa de sine — înţelegerea subiectului de către el însuşi — pare să fi adăugat o altă formă.) Mintea modernă nu va considera schimbat nimic fundamental de către o astfel de transformare internă (aşa cum consideră conştiinţa epifenomenală a realităţii). Mintea mitologică adoptă o cu totul altă poziţie, presupunând alierea

conştiinţei cu însuşi creatorul lucrurilor. Din acest punct de vedere, transformările cognitive alterează structura existenţei — schimbă însăşi relaţia dintre cer şi pământ, creator şi creat, restructurează permanent cosmosul însuşi. Materialistul modern ar considera o astfel de teorie cel puţin arogantă şi exagerată. Cu toate acestea, marile societăţi ale Orientului şi Occidentului se bazează exact pe un astfel de punct de vedere — pe miturile originii şi căderii, caracterizate de un paralelism structural straniu:

Tatăl Prinţului Gautama, Buddha, mântuitorul Orientului, hotărât să-şi apere fiul de cunoaşterea disperată şi conştientizarea tragică, a construit pentru el un pavilion închis, o grădină de delicii pământeşti, înconjurată de ziduri. Doar cei sănătoşi, tineri şi fericiţi erau primiţi în acest paradis terestru. În acest fel, toate semnele de decădere şi degenerare au fost ţinute ascunse de prinţ. Cufundat în plăcerile imediate ale simţurilor, în iubirea fizică, în dans şi muzică, în frumuseţe şi plăcere, Gautama a ajuns la maturitate protejat în mod absolut de toate limitările fiinţei muritoare. Cu toate acestea, el a devenit curios, în ciuda atenţiei şi voinţei deosebite a tatălui său, şi a reuşit să-şi părăsească temniţa.

S-au făcut pregătiri pentru a i se decora calea aleasă, de a acoperi cu flori cărarea aventurierului şi a i se înfăţişa spre admirare şi preocupare cele mai frumoase femei ale regatului. Prinţul s-a etalat, cu întregul alai, în confortul blindat al unei trăsuri însoţite de gărzi şi se desfăta în peisajul pregătit anume pentru el. Cu toate acestea, zeii au decis să tulbure aceste planuri întocmite cu cea mai mare grijă şi au trimis un bătrân care şchiopăta de-a lungul drumului. Privirea fascinată a prinţului a căzut asupra fostului hoţ. Împins de curiozitate, el l-a întrebat pe însoţitorul său:

— Ce creatură împiedicată şi zdrenţăroasă, cocârjată şi şubredă merge pe lângă alaiul meu?

Iar însoţitorul îi răspunse:

— Acesta este un bărbat, ca oricare altul, care s-a născut bebeluş, a devenit copil, tânăr, soţ, tată, bunic. A îmbătrânit, supus distrugerii frumuseţii, voinţei sale şi posibilităţilor vieţii.

— Ca oricare altul, spui? întrebă şovăitor prinţul. Asta înseamnă… ca aşa mi se va întâmpla şi mie?

— Inevitabil, odată cu trecerea timpului.

Lumea s-a prăbuşit peste Gautama, iar el a cerut să se întoarcă în siguranţa casei sale. Cu timpul, anxietatea lui s-a domolit, curiozitatea a crescut şi s-a aventurat din nou afară. De data aceasta, zeii i-au trimis un om bolnav.

— Ce este această creatură paralizată şi tremurătoare, cu o înfăţişare oribilă, insuportabil de privit, izvor de milă şi dispreţ?

Iar însoţitorul îi răspunse:

— Este un bărbat, ca oricare altul, care s-a născut întreg, dar care s-a îmbolnăvit, incapabil să se descurce, o povară pentru el şi ceilalţi, aflat într-o suferinţă fără leac.

— Ca oricare altul, spui? a întrebat prinţul. Asta mi s-ar putea întâmpla şi mie?

Iar însoţitorul îi răspunse:

— Niciun om nu este scutit de distrugerile bolii.

Încă o dată lumea s-a prăbuşit, iar Gautama s-a întors acasă. Însă desfătările vechii sale vieţi aveau gust de cenuşă în gura lui, iar el se aventură în lume pentru a treia oară. Zeii, în marea lor milă, i-au trimis un om mort, aflat în mijlocul unei procesiuni funerare.

— Ce este această creatură, care stă întinsă şi liniştită, care pare aşa de înspăimântătoare, înconjurată de durere şi tristeţe, pierdută şi părăsită?

Iar însoţitorul îi răspunse:

— Este un bărbat, ca oricare altul, născut din femeie, iubit şi urât, care odată a fost ca tine, iar acum se întoarce în pământ.

— Ca oricare altul, spui? întrebă prinţul. Atunci… asta mi s-ar putea întâmpla şi mie?

— Acesta este sfârşitul tău, spuse însoţitorul, şi sfârşitul tuturor oamenilor.

Lumea se prăbuşi, definitiv, iar Gautama ceru să se întoracă acasă. Dar

însoţitorul său avea poruncă de la tatăl prinţului să-l ducă pe acesta la un festival al femeilor, care avea loc într-o dumbravă din apropiere. Prinţul a fost întâmpinat de o adunare de fiinţe încântătoare, care i s-au oferit fără nicio reţinere în cântec şi în dans, în joc, în spiritul iubirii senzuale. Dar Gautama nu se putea gândi decât la moarte şi la inevitabila descompunere a frumuseţii şi nu a găsit nicio plăcere în această adunare.

Mitul lui Buddha este povestea dezvoltării individuale, considerată în ideal. Povestea începe cu tatăl lui Gautama protejându-şi fiul de pericolele lumii, aşa cum este protejat orice copil într-o familie bogată. Pe măsură ce tânărul prinţ se maturizează totuşi şi devine din ce în ce mai curios, începe să-şi pună întrebări despre „lumea de dincolo“. Copiii care se dezvoltă într-o familie ce oferă siguranţă cresc şi devin indivizi care nu mai pot fi conţinuţi de familia respectivă. „Părintele bun“ este cel care „eşuează“, în mod necesar, crescând un copil care devine rapid atât de independent, încât parentajul nu mai este suficient. Fiecare incursiune în lume produce o sporire a cunoaşterii, precum şi o scădere proporţională a abilităţii constelaţiei familiale a copilăriei şi a personalităţii de a „cartografia lumea“ — de a oferi tipare acceptabile de acţiune şi reprezentare, pentru existenţa ca individ adevărat. Viitoarea întâlnire a lui Buddha cu limitările sale intrinseci, de fiinţă muritoare, i-au distrus în mod tragic paradisul din copilărie, dar l-au propulsat afară, în lume, ca fiinţă independentă. Această poveste poate fi redată, într-o manieră familiară, ca în Figura 53: Coborârea (voluntară) a lui Buddha. Povestea maturizării lui Gautama detaliază contaminarea subsidiară a existenţei cu anxietatea insuportabilă; descrie asocierea, în potenţial, chiar a frumuseţii şi a plăcerilor biologice fundamentale necesare cu inevitabilitatea declinului şi a morţii, pedeapsa supremă. Lupta lui Buddha cu conştiinţa de sine, abia născută şi tragică, precum şi victoria finală asupra ei, cuprinde restul acestei mari poveşti: mai întâi, Gautama a incorporat cunoaşterea strămoşilor săi; apoi el a depăşit şi restructurat această cunoaştere.

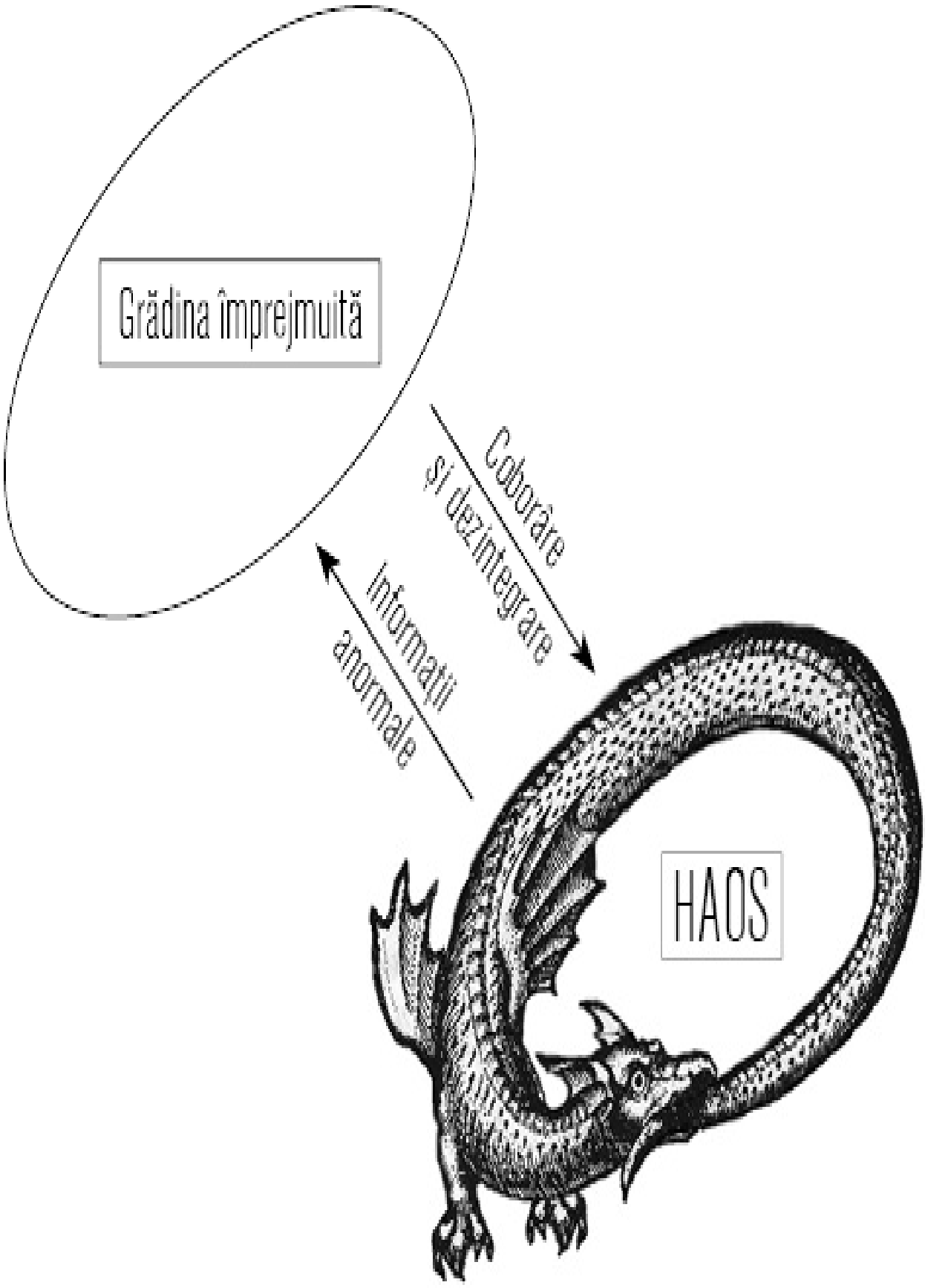

Grădina împrejmuită
Coborâre
și dezintegrare
Informații
anormale
HAOS

Figura 53. Coborârea (voluntară) a lui Buddha

După ce a părăsit „grădina împrejmuită“ a copilăriei sale, Gautama a devenit un maestru al tradiţiei, în încercarea de a găsi un sens lumii experienţei, aşa cum i se prezenta lui. El a dezvoltat o cunoaştere extensivă a diverselor filosofii, inclusiv Samkhya şi Yoga, părăsindu-le pe fiecare pe rând, ca fiind insuficiente, apoi a dus ascetismul — renunţarea lumească — la extrem: „nemişcat, ajuns aproape schelet, el sfârşeşte prin a deveni aidoma prafului“[470]. Şi această abordare s-a dovedit a fi insuficientă. În cele din urmă, după ce a încercat tot ce avea viaţa de oferit şi a dezvoltat disciplina unui adept dedicat, s-a pregătit pentru bătălia finală. A intrat într-o pădure vastă (casa spirituală a necunoscutului), s-a aşezat la rădăcina unui smochin şi a reuşit să rămână nemişcat în acel loc până a obţinut trezirea.

Gautama a trăit experienţa unui adevărat calvar iniţiatic, suportând toate terorile morţii (ca şi reînnoitul asalt al tentaţiilor din viaţa profană). Disciplina pe care a dobândit-o în călătoriile anterioare i-a servit bine totuşi, iar el a fost în stare să rămână exclusiv devotat acestei sarcini — descoperirii adevărului care serveşte viaţa, care va mântui experienţa umană. Tentaţia lui finală este poate cea mai interesantă. Buddha atinge nirvana, perfecţiunea, ca urmare a supliciului lui, şi i se oferă opţiunea să rămână în acea stare de către Zeul Morţii. Oferta este respinsă: Buddha se întoarce în lume, acceptându-şi condiţia muritoare, ca să-şi poată disemina cunoaşterea obţinută. Această acţiune este cea care îl marchează cu adevărat ca erou revoluţionar. Dobândirea înţelepciunii — consecinţa strădaniilor creative — este insuficientă. Cercul acţiunii salvatoare nu este închis, până ce informaţia greu cucerită pe câmpul de luptă al psihicului individual nu a fost integrată în comunitatea extinsă. Nu poate exista salvare pentru cineva în prezenţa suferinţei continue a tuturor. Tocmai întoarcerea lui Buddha din ceruri, care se întâmplă în mintea lui, este cea care îl face cu adevărat măreţ.

Povestea lui Buddha este probabil cea mai mare producţie „literară“ a Orientului. Este de cel mai mare interes să observăm, de aceea, că tema ei stă, de asemenea, la baza nivelurilor fundamentale ale sensibilităţii occidentale. Povestea iudeo-creştină a mântuirii se bazează pe reprezentarea subiectului individual, pângărit

cu Păcatul Originar, decăzut din har, conştient de viaţă şi de graniţele vieţii, irecuperabil rănit şi blestemat cu cunoaşterea binelui şi a răului. Abilitatea de a dezvolta o astfel de cunoaştere apare în poveştile Genezei ca fiind o „caracteristică ereditară a rasei“ ca o condiţie preliminară pentru generarea cunoaşterii graniţelor obiective ale existenţei subiective, ca o condiţie preliminară fundamentală a conştientizării tragice de sine:

Şarpele însă era cel mai şiret dintre toate fiarele de pe pământ pe care le făcuse Domnul Dumnezeu. Şi a zis şarpele către femeie: „Dumnezeu a zis El, oare, să nu mâncaţi roade din orice pom din rai?“

Iar femeia a zis către şarpe: „Roade din pomii raiului putem să mâncăm;

Numai din rodul pomului celui din mijlocul raiului ne-a zis Dumnezeu: «Să nu mâncaţi din el, nici să vă atingeţi de el, ca să nu muriţi!»“

Atunci şarpele a zis către femeie: „Nu, nu veţi muri!

Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul“.

De aceea femeia, socotind că rodul pomului este bun de mâncat şi plăcut ochilor la vedere şi vrednic de dorit, pentru că dă ştiinţă, a luat din el şi a mâncat şi a dat bărbatului său şi a mâncat şi el.[471]

Miturile visează idei mult înainte ca ideile să ia o formă recognoscibilă, familiară şi comprehensibilă verbal. Mitul, ca şi visul, poate fi considerat locul de naştere al cunoaşterii abstracte conştiente, ca matriţa din care izvorăsc ideile formate. Fiecare concept, indiferent de cât de nou sau modern ar părea, apare pe un teren pregătit de secole întregi de activitate intelectuală anterioară. Miturile „pregătesc terenul“ pentru înţelegerea explicită prin utilizarea a ceea ce este înţeles în prezent — ceea ce a fost parţial explorat, lucrurile la care ne-am adaptat în cursul acţiunii — pentru a reprezenta ceea ce rămâne necunoscut. Obiectele experienţei care au fost investigate pot, de aceea, să servească drept simboluri ale reprezentării pentru descrierea subiectului experienţei, relativ dificil de înţeles. Aceasta este maniera în care sinele, care este esenţial incomprehensibil,

necunoscut, dobândeşte reprezentări metaforice.

Lucrurile care sunt în sine complexe şi misterioase ca trăsături servesc această funcţie metaforică în modul cel mai util, din moment ce potenţialul lor pentru aplicarea simbolică este virtual infinit ca amploare. Copacul şi şarpele, de exemplu — obiecte complexe ale înţelegerii —, pot fi înţelese parţial prin observarea directă şi activă şi pot, de aceea, să furnizeze materie primă productivă pentru moara metaforică. Copacul şi şarpele, împreună şi separat, au o istorie extinsă, răspândită şi detaliată ca agenţi reprezentaţionali. Ei îndeplinesc funcţii similare într-o multitudine de mituri care descriu pierderea paradisului şi, de aceea, trebuie să servească drept reprezentanţi apţi ai unui proces sau ai unei structuri care joacă un rol central în acea pierdere. Pare probabil — în ciuda stranietăţii iniţiale a ipotezei — ca această structură să fie sistemul nervos[472] ca atare (mai curând decât orice sistem nervos iniţial), aşa cum se manifestă el în reprezentare intrapsihică.[473]

Copacul este axis mundi, copacul lumii, înrădăcinat imovabil în lumea maternală (sau, frecvent, în lumea „materială“) a haosului, ale cărei ramuri ajung la cer (în rai, pe tărâmul spiritelor ancestrale). Conform adepţilor Hatha Yoga:

Picioarele, ferm plasate pe pământ, corespund rădăcinilor copacului, fundaţiei sale şi sursei de hrană. Aceasta poate indica faptul că, în viaţa de zi cu zi, te sprijini ferm pe pământ pentru a îndeplini cerinţele vieţii. Capul se află în spaţiu sau rai (subliniat în original). Cuvântul „rai“ înseamnă în acest caz a fi în contact cu energia vieţii, cu o înţelepciune dincolo de intelect… Coloana vertebrală este precum tulpina copacului, de-a lungul căreia sunt localizate diversele chakre. Vârful capului este floarea care încoronează acest pom înflorit, lotusul cu o mie de petale al lui Sharasrara Cakra.[474]

Axis mundi se află în „centrul cosmosului“, unind trei tărâmuri „eterne“, separate dar întrepătrunse. Regatul de jos este domeniul necunoscutului, subteran, oceanic, infernal — ţinutul puterii reptiliene, al forţei oarbe şi al întunericului etern. Vechii scandinavi credeau, de pildă — menţinând această conceptualizare generală — că sub Yggdrasil, copacul lumii, trăia un mare şarpe care îi rodea rădăcinile, încercând permanent să-l distrugă. (Yggdrasil

era totuşi constant reînsufleţit de izvoarele „apei magice“, care, de asemenea, se aflau dedesubtul lui.) Marele şarpe este dragonul haosului, sub aspectul său distructiv — izvorul tuturor lucrurilor (inclusiv al „copacului lumii“), ca şi forţa care reduce obiectele create la condiţiile originii lor. („Apa magică“ este aspectul pozitiv al necunoscutului, cu forţa lui de procreare şi reîntinerire.) Diada copac-şarpe este un motiv excesiv de răspândit al mitologiei şi o temă literară comună. Comentariile lui Frye la cartea lui Melville, Moby Dick, sunt relevante în acest context. Moby Dick este o mare balenă albă care trăieşte în adâncurile mării. Ahab este căpitanul unui vas de vânătoare de balene, pasional şi nerezonabil devotat învingerii acelui leviatan:

În Moby Dick, căutarea balenei de către Ahab poate fi nebunească sau „monomaniacală“, aşa cum este numită frecvent, sau chiar malefică, în măsura în care el îşi sacrifică echipajul şi corabia pentru asta, însă răul şi răzbunarea nu sunt scopul căutării. Balena în sine poate fi doar „o brută proastă“, aşa cum spune un matelot, şi chiar dacă ar fi fost hotărâtă să-l ucidă pe Ahab, o astfel de atitudine, la o balenă vânată pentru a fi omorâtă, ar fi fost cu siguranţă de înţeles, dacă ar fi existat. Ceea ce îl obsedează pe Ahab se află într-o dimensiune a realităţii aflate mult mai jos decât orice balenă, într-o lume amorală şi alienantă, pe care nu o poate confrunta direct nimic normal din psihicul uman.

Aşa-zisa căutare are ca scop omorârea lui Moby Dick, dar, întrucât avertizările de dezastru se înmulţesc, devine evident faptul că voinţa de a se identifica cu (nu de a se ajusta la) ceea ce Conrad numeşte elementul distructiv este ceea ce-l mână în realitate pe Ahab. Ahab a devenit un „Prometeu“, spune Melville, având un vultur care se hrăneşte cu ficatul său. Imaginea axei apare în vâltoarea sau spirala descendentă („vortex“) a ultimelor câteva pagini şi, poate, într-o remarcă a unui membru al echipajului lui Ahab: „Balonul pare să se desfacă din mijlocul lumii“. Însă coborârea nu este una pur demonică sau pur distructivă: precum alte coborâri creative, ea este parţial o căutare a înţelepciunii, oricât de fatală ar putea fi atingerea unei astfel de înţelepciuni. O relaţie amintind de Lear şi de nebun se dezvoltă la sfârşit între Ahab şi musul negru Pip, care a fost lăsat atât de mult timp să înoate în mare, încât a înnebunit. Despre el se spune că „a fost purtat viu până jos, în adâncurile extraordinare, unde formele ciudate şi nedeformate ale lumii primitive pluteau în lung şi-n lat… iar tritonul avar, Înţelepciunea, îşi dezvăluia bogăţiile adunate“.

Moby Dick reprezintă un tratament profund, pe cât o permite literatura modernă, al simbolului leviatanului biblic, acea forţă titanic-demonică ce ridică Egiptul şi Babilonul pe culmile măreţiei şi apoi le distruge; care este deopotrivă un duşman al lui Dumnezeu în afara creaţiei şi, aşa cum se afirmă de notabil în Iov, o creatură din el, de care Dumnezeu este mai curând mândru. Leviatanul s-a revelat lui Iov ca misterul suprem al căilor lui Dumnezeu, „El se uită de sus la toţi câţi sunt puternici şi este împărat peste toate fiarele sălbatice“ (Cartea lui Iov 41:34), pentru care Satana însuşi este doar un instrument. Felul în care arată această putere depinde de modul în care este ea abordată. Abordată de Kurtz al lui Conrad, prin psihoza lui anticristică, este o oroare inimaginabilă: însă poate fi şi o sursă de energie pe care omul o poate pune în slujba sa. Există riscuri considerabile, procedând astfel: riscuri despre care Rimbaud a vorbit în celebra lui scrisoare a clarvăzătorului, calificându-le drept o „dereglare a tuturor simţurilor“. Fraza indică strânsa legătură dintre titanic şi demonic, pe care Verlaine e exprimat-o prin poetul blestemat, acea atitudine a poeţilor care simt, ca şi Ahab, că modul potrivit de venerare a puterilor pe care le invocă este sfidarea.[475]

Deasupra regatului de jos se află pământul, regatul mijlociu, existenţa conştientă lumească, domeniul omului, blocat inconfortabil între titanic şi divin — prins în capcană pe tărâmul unde „spiritul şi materia“ sau „ordinea şi haosul“ interacţionează şi se transformă etern. În sfârşit, regatul de sus este raiul, idealul intrapsihic, construcţie simbolică abstractă şi stare utopică, creaţie a generaţii întregi ale fanteziei autonome, urmând propriile reguli, guvernată de propriii localnici, cu propria existenţă transcendentă nonindividuală. Faptul că axis mundi uneşte pământul şi cerul înseamnă că poate servi scopul ritualic ca o punte între domeniul individual profan şi „tărâmul zeilor“:

Simbolismul ascensiunii celeste prin intermediul unui arbore este la fel de clar ilustrat prin ceremonia iniţiatică a şamanilor buriaţi. Candidatul se urcă într-un mesteacăn care se află în interiorul unei iurte, ajunge în vârf şi iese pe coş. Dar se ştie că deschizătura superioară prin care iese fumul este asimilată cu „gaura“ pe care o face Steaua Polară în bolta cerească. (La alte popoare, ţăruşul cortului este numit Stâlpul Cerului şi este asimilat Stelei Polare, care şi ea fixează cortul ceresc ca un ţăruş şi se numeşte, de altfel, Cuiul Cerului). Astfel, mesteacănul

ritual care se află în interiorul corului este imaginea Arborelui Cosmic care se găseşte în Centrul Lumii şi în vârful căruia străluceşte Steaua Polară. Escaladându-l, candidatul pătrunde în Cer; de aceea, odată ieşit din cort prin deschizătură, scoate un ţipăt puternic, invocând ajutorul zeilor; acolo sus el se află în prezenţa lor.[476]

Figura 54: Copacul lumii ca punte între „rai“ şi „iad“[477] oferă o interpretare vizuală a copacului cosmic, făcând legătura între „rai, pământ şi iad“. Copacul cosmic — Yggdrasil, în această reprezentare — are rădăcinile înfipte în tărâmul dragonului haosului („şarpele“ care „îi roade rădăcinile“), trece prin „pământ“ şi ajunge până în „rai“, tărâmul strămoşilor/zeilor. Înţelegerea inconştientă a acestei structuri tripartite l-a condus pe Freud, de pildă, la elaborarea modelului psihicului: Se (lumea „naturală“ a „pulsiunii“ instinctuale întunecate), Eu (lumea individului) şi Supraeu (zeii tradiţiei). Includerea de către Freud a tuturor elementelor copacului lumii (negative şi pozitive) i-a conferit mitologiei lui forţa şi influenţa remarcabilă.

Figura 55: Copacul lumii şi elementele constitutive ale experienţei oferă o altă interpretare şi explicaţie a acestui copac, făcând o legătură între „locul“ său în cosmos şi „elementele constitutive ale experienţei“. Această diagramă suferă oarecum din cauza echivalării simbolice exacte pe care o face între copac şi „fiul arhetipal“. Hristos şi Satana, de exemplu — exemplele creştine ale fiului ambivalent — pot fi văzuţi ca produse ale copacului (şi incarnări particulare sau forme ale copacului, sau ca fenomene altfel inextricabil asociate cu copacul). Copacul lumii, în calitate de „copac interzis al cunoaşterii binelui şi răului“, este, spre exemplu, crucea pe care Hristos, individul arhetipal, crucificat, atârnat şi chinuit, manifestă pentru o întreagă eternitate identificarea sa cu Dumnezeu; copacul de care este atârnat şi Odin, mântuitorul scandinav:

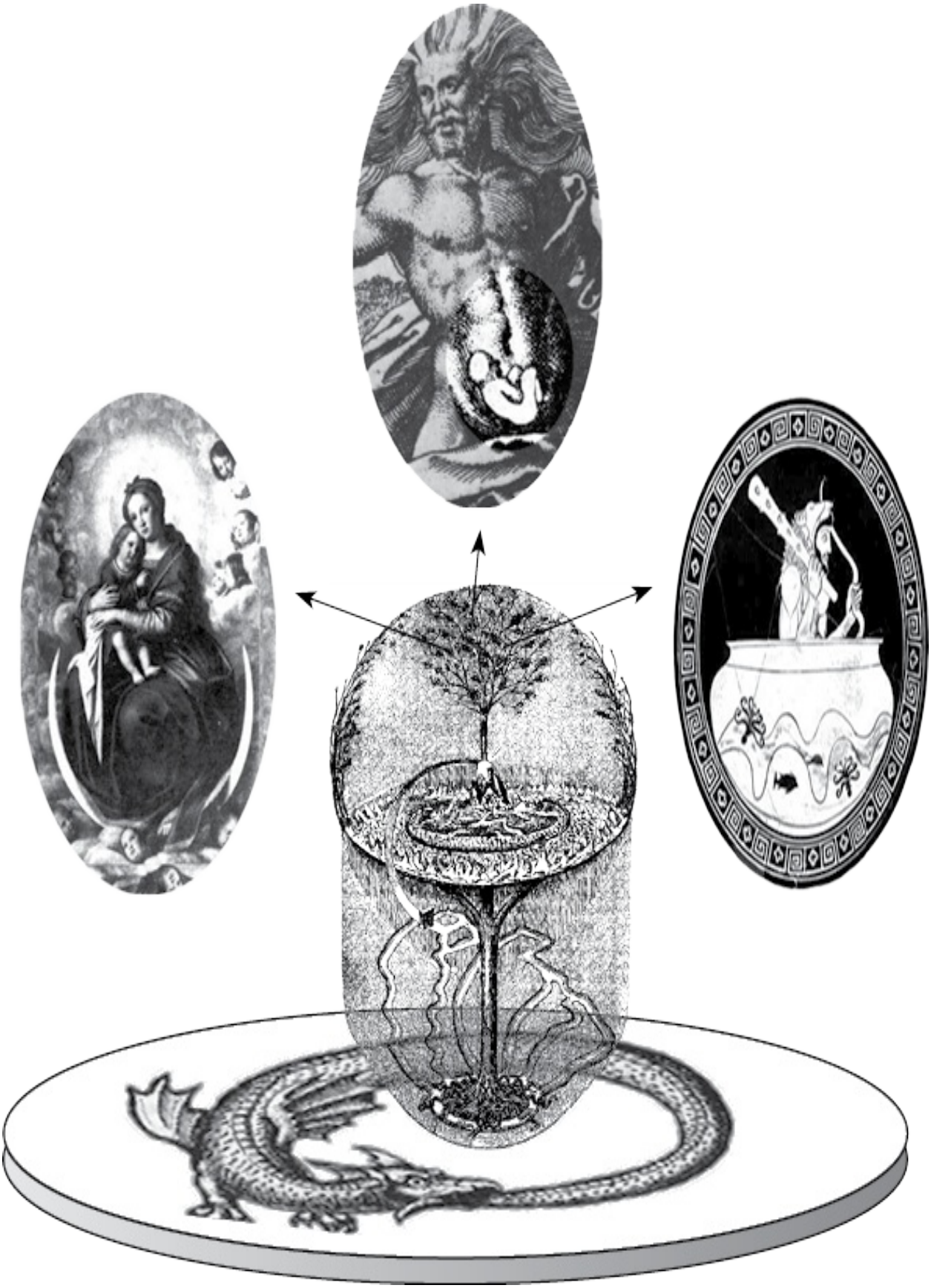


Figura 54. Copacul lumii ca punte între „rai“ şi „iad“

Am zis că am atârnat

În copacul vânt

A fost acolo pentru nopţi

Cu suliţa am fost rănit

Şi oferit am fost

Lui Odin, eu însumi mie însumi

În pomul despre care nimeni

Nu poate şti niciodată

Ce rădăcină se află sub el.[478]

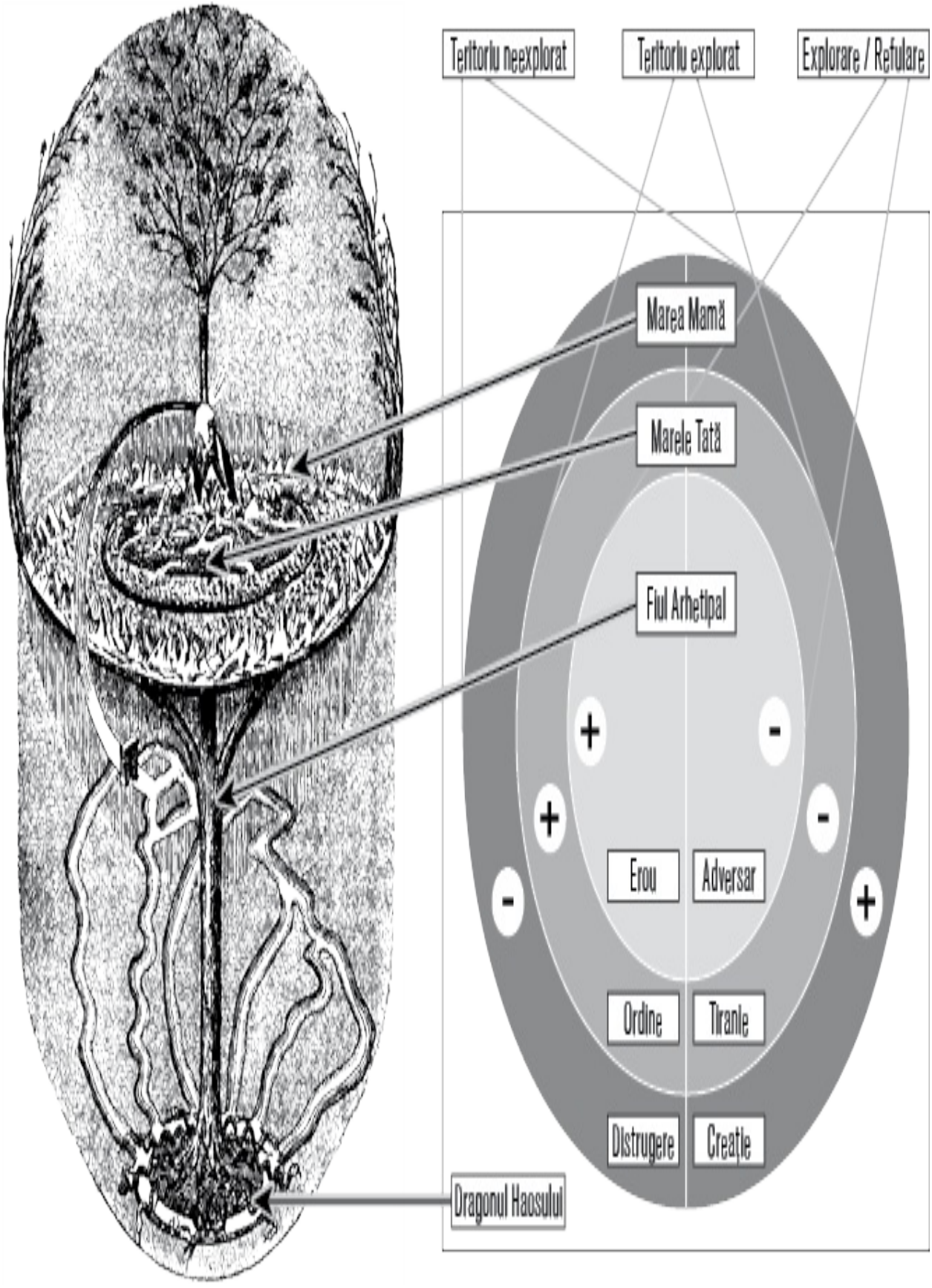

Teritoriu neexplorat
Teritoriu explorat
Explorare / Refulare
Marea Mamă
Marele Tată
Fiul Arhetipal
+
-
+
-
-
+
Erou
Adversar
Ordine
Tiranie
Distrugere
Creație
Dragonul Haosului

Figura 55 Copacul lumii şi elementele constitutive ale experienţei

Prin urmare, copacul este pentru Hristos ceea ce este Hristos pentru individ („Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele. Cel ce rămâne întru Mine şi Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteţi face nimic.“[479]) Dimpotrivă, Satana este ceva care pândeşte în pomul interzis. Înţelepciunea (devastatoare) pe care o promite — cunoaşterea zeilor — este „primul fruct“ al acelui pom. Aceasta face din copacul lumii sursa revelaţiei care distruge — sursa „ideii“ anormale, de pildă, care perturbă trecutul static şi îl aruncă în haos — ca şi ultimă sursă pentru revelaţia izbăvitoare.

În cartea Facerii, fructele pomului cunoaşterii sunt înghiţite în acţiune mitică prin actul liber (deşi intens atras) al individului. Mitul foloseşte un act particular, incorporarea mâncării, ca metaforă pentru asimilarea cunoaşterii şi capcităţii. Erich Neumann afirmă:

Orice băutură, fruct, ierburi etc. apar ca vehiculele vieţii şi nemuririi, inclusiv „apa“ şi „pâinea“ vieţii, împărtăşania şi orice formă de cult al hranei până în zilele noastre, toate alcătuiesc un mod vechi de expresie umană înaintea noastră. Materializarea conţinuturilor psihice, prin care conţinuturile pe care noi le-am numi „psihice“ — cum ar fi viaţa, nemurirea şi moartea — împrumută o formă materială în mit şi ritual şi apar ca apă, pâine, fruct etc. este o caracteristică a minţii primitive.

Realizarea conştientă este „pusă în act“ în schema elementară a asimilării nutritive, iar actul ritualic al hrănirii concrete este prima formă de asimilare cunoscută omului…

Asimilarea şi ingerarea „conţinutului“, hrana mâncată, produce o schimbare interioară. Transformarea celulelor corpului prin consumul de hrană este cea mai elementară schimbare animalică experimentată de om. Cum poate un om ostenit, slăbit şi înfometat să se transforme într-o fiinţă vivace, puternică şi satisfăcută sau cum un om care moare de sete poate fi împrospătat sau chiar transformat de

o băutură alcoolică: aceasta este şi trebuie să rămână o experienţă fundamentală cât timp va exista omul.[480]

Actul incorporării pline de sfidare, care iniţiază alienarea de paradis şi de Dumnezeu, este instigat de şarpe, o veche şi periculoasă creatură a materiei inferioare, care poate năpârli şi se poate înnoi, renăscând.

Şarpele serveşte mitologia într-un rol dual, ca agent şi simbol al transformării, precum şi ca prim reprezentant al puterii uroborice fundamentale, nediferenţiate. Şarpele edenic îi furnizează individului cunoaşterea proprie zeilor, fără puterea şi nemurirea lor compensatorie. „Iluminarea“ omului de către şarpe dă naştere unei catastrofe fără egal — o catastrofă suficient de completă pentru a provoca nu doar „împărţirea finală a cerului şi pământului“, ci şi, pe acel pământ, o asociere mai mult sau mai puţin permanentă (şi nefericită) între promisiunea cunoaşterii şi apariţia şarpelui. Şarpele paradiziac ocupă acelaşi spaţiu categorial în psihicul creştin ca şi Lucifer, „cel care aduce lumina“, spiritul „raţionalităţii neînfrânte“ — în mare parte, pentru că ideea anormală („produsul raţiunii“) are acelaşi potenţial pentru distrugere ca orice alt dezastru natural. Această identificare este oarecum unilaterală, totuşi, întrucât coborârea în haos, inspirată de anomalie, este doar jumătate din povestea mitologică şi poate fi, de asemenea, considerată drept o condiţie preliminară necesară pentru apariţia într-o „stare superioară“ de conştiinţă (chiar şi pentru incarnarea lui Hristos, „al doilea fruct al pomului cunoaşterii“). Alchimiştii medievali au fost înclinaţi să adopte o interpretare gnostică a poveştii paradiziace, din acest motiv, aşa cum afirmă Jung:

De aici reiese paralela lui caput draconis cu Hristos, ceea ce corespunde concepţiei gnostice că fiul celui mai mare Dumnezeu a luat forma şarpelui în paradis, pentru a conferi primilor părinţi capacitatea de diferenţiere, astfel încât ei să poată recunoaşte incompletitudinea operelor demiurgului.[481]

Şarpele paradiziac este, mai presus de toate, (puterea) necunoscutul care încă pândeşte „în interiorul“ sistemului nervos, al „copacului lumii“. Este capacitatea înnăscută a minţii, abilitatea ei de a genera gândire revelatoare, capacitatea ei de

a perturba cosmosul stabil şi de a extinde domeniul conştiinţei. Înţelegerea „inconştientă“ (imagistică) a acestei idei a determinat alchimia medievală să trateze şarpele ca „substanţă arcană“, care s-a transformat în interiorul copacului, şi să-l considere „viaţa“ copacului.[482]

Curiozitatea omoară pisica, este adevărat, dar, în acelaşi timp, curiozitatea călăuzeşte descoperirea. Obiectul interzis sau necunoscut există, învăluit în mister, „în afara“ lumii mundane, familiare şi explorate. Porunca „nu poţi explora asta“ contaminează inevitabil obiectul sau situaţia interzisă cu mister: ce poate fi aşa de periculos (puternic, interesant), încât să fie tratat ca şi cum nu ar fi acolo? A interzice explicit ceva înseamnă a-l contamina cu „dragonul haosului“ — cu alte cuvinte, a aşeza un şarpe în interiorul lui. A interzice explicit ceva garantează virtual faptul că acel ceva va atrage atenţia, cel puţin (întrucât necunoscutul impune apropierea, ca şi frica). Legătura şarpe/dragonul haosului/obiectul interzis poate fi privită de aceea, în mod profitabil, şi dintr-o perspectivă „psihologică“. Şarpele este considerat de către adepţii yoga kundalini drept regulatorul intensităţii conştiente. Acest şarpe este o creatură a coloanei vertebrale, un depozit de energie intrapsihică, a cărei activare duce la extaz şi iluminare. Scopul yoga kundalini este de a „trezi“ acest şarpe şi de a atinge astfel iluminarea.

Şarpele împărtăşeşte trăsături evidente şi subtile, cu coloana vertebrală. Prima este forma: a doua este istoria evoluţionistă comună. Sistemul nervos uman este compus în parte din structuri la fel de vechi din punct de vedere filogenetic ca şi reptilele, în ale căror cavităţi pândeşte o forţă de excitare uriaşă. Structurile profunde ale trunchiului cerebral — „capul“ şarpelui vertebral — realizează activităţi de care depinde în mod absolut menţinerea conştiinţei.[483] Un individ pierdut în somn (în „inconştient“) poate fi adus instantaneu într-o stare de veghe şi atenţie prin operarea stimulată a acestor structuri, într-o situaţie (de exemplu) în care apare ceva neaşteptat şi potenţial periculos. O mamă care doarme poate fi trezită imediat şi motivată pentru explorare de plânsul neaşteptat al bebeluşului ei, de exemplu. Procesul de opoziţie dintre dorinţă şi starea curentă (dintre viitorul ideal şi prezent) nu dispare nici în somn. Necunoscutul aduce starea de veghe în somn. Ameninţarea — generic vorbind, apariţia necunoscutului — stimulează explorarea activă, menită să extindă competenţa adaptativă (sau încetarea terifiată a activităţii) şi produce o intensificare dramatică a interesului şi conştiinţei. Ca fenomen, conştiinţa depinde în mare parte de activarea vechiului circuit proiectat pentru a reacţiona la necunoscut. Pe măsură ce corpul uman a evoluat, s-a dezvoltat un „teritoriu de activare“ mult mai mare; cu toate

acestea, atenţia depinde încă de substructurile arhaice ale sistemului nervos. Cunoaşterea acestei dependenţe are rezonanţă în mit şi literatură. Mefisto al lui Goethe este de aceea capabil să afirme, de exemplu:

Urmează numai sfatului

Ce-l dete şarpele, străbunul meu,

Şi te-i înspăimânta cândva

De-asemănarea ta cu Dumnezeu.[484]

Cel mai „conştient“ animal este cel mai motivat animal. Cel mai motivat animal trăieşte cu frica posibilităţii permanent prezente a celei mai mari ameninţări posibile (aceea a propriei morţi) şi cu dorinţa eternă de a anihila această ameninţare — în speranţă, luând în considerare posibilităţile necunoscutului periculos pentru generarea informaţiilor „mântuitoare“. Frica evidentă de pericolul mortal şi infinitele posibilităţi pândind peste tot este ceea ce a împins conştiinţa umană mult dincolo de cea a rudelor celor mai apropiate ale omului, într-un proces care s-a extins pe parcursul mai multor eoni. Putem vedea necunoscutul în orice, ca o consecinţă a sistemelor noastre cognitive elaborate: mai rău (mai bine) — putem vedea pericole mortale în orice necunoscut. Lucrul acesta ne face anxioşi, cu siguranţă —, dar şi (dacă nu fugim) treji. „Şarpele necunoscutului exterior“ lucrează concertat, prin urmare, cu „şarpele“ necunoscutului interior; înţelegerea misterului care transcende tărâmul prezent al adaptării (adică, misterul permanent al limitării muritoare) produce o conştiinţă permanentă, cel puţin în principiu. Din acest motiv, Buddha este „cel trezit“. Creierul nostru în permanentă extindere, „proiectat“ să producă adaptarea, caută în schimb peste tot risc şi oportunitate. Circuitul „proiectat“ să exploreze anomalia şi apoi să-şi înceteze acţiunile, odată ce explorarea a produs consecinţele dorite, operează în schimb întotdeauna, întrucât nu poate niciodată să-şi atingă ţelul care se îndepărtează permanent. Şi astfel suntem în permanenţă neliniştiţi, nefericiţi, nesatisfăcuţi, îngroziţi, plini de speranţă şi treji.

Incorporarea individuală a cunoaşterii afirmate social — extinsă exponenţial ca scop, pe parcursul multor secole de eforturi culturale umane, culminând cu

dezvoltarea unui automodel elaborat — a produs în individ o înţelegere clară a mortalităţii, ca trăsătură definitorie a existenţei umane. Acest act de autodefinire a asociat în mod inextricabil fiecare aspect al experienţei umane cu ameninţarea — a contaminat etern orice experienţă umană cu indiciul mortalităţii, cu sugestia morţii, cu necunoscutul absolut inexplicabil. Acest act de autodefinire ne-a determinat să considerăm lumea pe care am construit-o ca fiind veşnic insuficientă, veşnic lipsită de siguranţă; ne-a determinat să privim necunoscutul „loc al morţii“, în plus, ca pe o sursă simultană eternă de noi informaţii mântuitoare. Această contaminare a făcut fiecare obiect, fiecare faţetă a experienţei permanent misterioasă şi suficient de motivantă pentru a menţine o conştiinţă sporită, ca o trăsătură grandioasă şi benefică a existenţei umane.

Mitul Căderii, creştin sau budist, descrie dezvoltarea conştiinţei de sine ca voluntară, dar totuşi planificată dinainte, într-un anumit sens, de zei, a căror putere rămâne în afara controlului uman. Lucifer, sub înfăţişarea şarpelui, oferă Evei mărul, cu promisiunea cu adevărat irezistibilă a cunoaşterii extinse. Destinul aranjează ca Buddha să facă cunoştinţă cu bătrâneţea, boala şi moartea, dar Gautama a ales, voluntar, să părăsească hotarele paradisului pe care tatăl său s-a străduit să-l facă perfect. Tendinţa exploratorie expansivă a omului, curiozitatea sa înnăscută au fost cele care au păstrat simultan graţia şi greşeala mortală. Din acest motiv poveştile despre Geneză şi despre Buddha se bazează pe simpla presupunere că, în cursul maturizării, contactul cu insuportabilul este predeterminat, în mod inevitabil şi dorit, catastrofal, dar dorit. Voltaire spune o poveste despre Bunul Brahman — o figură tragică şi admirabilă — care clarifică rolul voluntarismului (şi al mândriei) în atingerea conştientizării umane sporite:

— Îmi doresc să nu mă fi născut niciodată! a spus el.

— De ce? am întrebat.

— Pentru că, a răspuns el, cincizeci de ani am tot învăţat şi am aflat că am pierdut atât de mult timp… cred că sunt compus din materie, dar nu am fost niciodată în stare să găsesc un răspuns satisfăcător la întrebarea ce anume produce raţiunea. Sunt încă şi mai ignorant în ceea ce priveşte întrebarea dacă înţelegerea mea este o simplă facultate, ca mersul sau digestia, sau dacă gândesc cu propriul cap în acelaşi mod în care ţin un lucru cu mâinile… Vorbesc foarte mult şi, când termin de vorbit, sunt confuz şi ruşinat de ceea ce am spus.

În aceeaşi zi, am avut o discuţie cu o bătrână, vecina lui. Am întrebat-o dacă fusese vreodată nefericită pentru că nu înţelege cum este alcătuit sufletul ei. Nici măcar nu a înţeles întrebarea. Nici măcar un singur moment din viaţa ei nu se gândise la vreunul dintre aceste subiecte cu care bunul brahman se chinuise atât. Ea credea în străfundul sufletului în metamorfozele lui Vişnu şi, dacă avea nişte apă sfântă din Gange, în care să-şi facă abluţiunile, credea că este cea mai fericită femeie. Izbit de fericirea acestei biete creaturi, m-am întors la filosoful meu şi i-am spus:

— Nu ţi-e ruşine să fii atât de nefericit când, la nici douăzeci de metri de tine există un fel de automat bătrân care nu se gândeşte la nimic şi trăieşte mulţumit?

— Ai dreptate, a răspuns. Mi-am spus de o mie de ori că, dacă aş fi la fel de ignorant ca bătrâna mea vecină, aş fi fericit; însă este o fericire pe care eu nu o doresc.

Replica brahmanului a făcut asupra mea o impresie mai mare decât orice altceva mi s-a mai întâmplat.[485]

Ruşinea pe care o simte brahmanul din cauza propriilor cuvinte este o consecinţă a înţelegerii insuficienţei lor, a inabilităţii sale de a rezolva problemele vieţii într-o manieră pe care să o considere finală şi completă. Ruşinea şi nefericirea lui sunt, paradoxal, o consecinţă a activităţilor aceluiaşi proces care îi permite să caute corectarea — un proces care este perturbator in extremis, dar atât de valoros, încât nu va fi abandonat, odată atins. Spiritul aflat mereu în căutare îşi subminează propria stabilitate, dar nu va renunţa la acea capacitate destabilizatoare pentru întoarcerea la sursa „inconştientă“. Aceasta este, presupun, parte din „mândria“ omului, care serveşte drept predestinare a căderii, dar este, de asemenea, parte din altă cunoaştere, „inconştientă“: ceva care distruge, iniţial, care poate şi salva, în cursul dezvoltării ulterioare, iar procesul care subminează poate fi, de asemenea, procesul care reconstruieşte, din rămăşiţe, ceva mai puternic.

Naşterea tragediei şi evoluţia ruşinii pot fi considerate consecinţe inevitabile ale voluntarismului însuşi, ale tendinţei exploratorii eroice, în mod diabolic predeterminate în desfăşurarea ei, ducând inexorabil la dezvoltarea conştiinţei (de sine) insuportabile, dar potenţial mântuitoare. Extinderea cunoaşterii

obiective spre sine înseamnă stabilirea permanentă a unei legături conceptuale între existenţa individuală şi o anumită mortalitate. Dezvoltarea acestei conexiuni înseamnă existenţa în conflict nesfârşit, întrucât orice activitate umană se desfăşoară de acum înainte în valea umbrei morţii. Destinul îi obligă pe toţii membrii rasei umane să-şi înţeleagă izolarea, individualitatea, subjugarea abjectă în faţa condiţiilor dure ale existenţei muritoare.[486] Recunoaşterea sinelui gol, expus cu indignare[487] ravagiilor timpului şi lumii, insuportabil şi extrem de motivant, condamnă bărbatul şi femeia să trudească şi să sufere pentru viaţă şi pentru moarte:

Atunci li s-au deschis ochii amândurora şi au cunoscut că erau goi, şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte.[488]

Dobândirea acestei cunoaşteri insuportabile face imposibilă acceptarea indiscutabilă a necesităţii biologice şi distruge toate posibilităţile simplei aderări la calea paradiziacă. Adam şi Eva se acoperă imediat — ridică o barieră protectoare, simbolul culturii înseşi, între corpurile lor vulnerabile şi îngrozitoarea lume a experienţei. Această frică născândă de vulnerabilitate — o consecinţă directă a dezvoltării conştiinţei de sine (nu, un aspect intrinsec al conştiinţei de sine) — subminează permanent capacitatea de încredere în acţiunea instinctuală oarbă:

Iar când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam şi femeia lui de faţa Domnului Dumnezeu printre pomii raiului.

Şi a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam şi i-a zis: „Adame, unde eşti?“

Răspuns-a acesta: „Am auzit glasul Tău în rai şi m-am temut, căci sunt gol, şi m-am ascuns“.[489]

Paradisul este locul în care cerul, pământul şi natura încă se mai ating — locul

unde omul, care trăieşte în armonie cu animalele, este încă nerăzvrătit şi încă „merge cu Dumnezeu“. Animalul conştient (?), dar neconştient de sine trăieşte în legănarea necontestată a proceselor naturale. Nu poate dezvolta perspectiva referenţială în legătură cu propriile percepţii, impulsuri şi comportamente, pentru că îi lipseşte accesul la experienţa altora. Fiinţa umană conştientă de sine, dimpotrivă, trăieşte în istorie, într-un câmp experienţial ale cărui aspecte au fost fiecare în parte configurat şi modificat de experienţa comunicată de personajul existent şi figura ancestrală. Acest construct istoric cu bază socială pare a oferi fundamentul pentru conştiinţa sofisticată de sine, care este capacitatea (înnăscută) de autoreferinţă, prevăzută cu conţinut prin acţiunea culturii. Construirea conştiinţei de sine necesită elaborarea unui automodel; extinderea noţiunii de altul independent către sine, internalizarea unei reprezentări conceptuale şi determinate social a sinelui. Capacitatea pentru o astfel de descriere obiectivă a luat naştere ca o consecinţă a comunicării gândirii dematerializate sau abstracte de la persoană la persoană, prin procese care se întind, în termeni de complexitate, de la imitarea concretă la discursul filosofic generalizat.

Abilitatea de a comunica reprezentări şi capacităţi îi facilitează individului internalizarea şi formularea unei reprezentări de sine complexe, posibilitatea de a se concepe pe sine în termenii experienţei altora, adică în termenii experienţei celorlalţi specifici, oferind (şi întrupând) opinia lor definitorie, precum şi a altuia general, umanitatea istorică. Se pare că acest proces apare (a apărut) pe măsură ce fiecare persoană devine subiect nu numai al acelor experienţe unice care constituie propria sa fiinţă, ci şi al experienţei fiecărui alt individ, transmisă prin imitaţie, dramatic, lingvistic. Această bogăţie de experienţă afirmată cultural — adunată spaţial şi temporal, ale cărei amploare şi adâncime depăşesc cu mult capabilitatea productivă a unei vieţi individuale — trebuie să dobândească o putere intrapsihică uriaşă, odată transmisă şi reprezentată cortical, trebuie să devină capabilă să schimbe fundamental — să restricţioneze şi altereze — experienţa personală înnăscută. O consecinţă inevitabilă a acestei percepţii comune este autodefinirea, dezvoltarea unei conştiinţe de sine individuale, sub presiunea experienţei tranzitorii imediate, a trecutului personal şi a opiniei istorice referitoare la natura propriei experienţe şi a experienţei umane în general. Expansiunea comunicării detaliate îi permite individului să devină cel puţin parţial conştient de natura sa „obiectivă“.

Reprezentarea intrapsihică individuală a experienţei umane cumulative, trăite la scară istorică, transformă personajul singular în reprezentantul unei mulţimi, ca

să ne exprimăm astfel, îl transformă de individ în întruparea experienţelor grupului. Dezvoltarea simţului moral, precum şi alegerea morală, constituie împreună o proprietate emergentă a unei astfel de incorporări a cunoaşterii. Cunoaşterea moralităţii, a binelui şi a răului, presupune prezenţa posibilităţilor alternative de acţiune într-o situaţie dată — înseamnă capacitatea de conceptualizare a idealurilor alternative, cărora comportamentul li se poate dedica. Animalul, ghidat strict de structurile sale motivaţionale şi perceptuale individuale, determinate biologic, nealterate în mod esenţial în funcţionarea lor, ca o consecinţă a comunicării acumulate şi înmagazinate, nu dezvoltă nicio prosibilitate de autoanaliză, nu are o platformă pe care să se ridice, de unde să poată analiza — nu are termeni de comparaţie, repertoriu extins sau comportament de adaptare, nu are capacitate de a fantasma despre ce ar fi putut să fie şi nici experienţă culturală, pentru a finisa această capacitate. Percepţia animală şi acţiunea — experienţa animală — nu au fost supuse analizei conştiente de sine, desfăşurate la scară istorică.

Animalul, în mediul său natural şi constant, rămâne dincolo (sau înainte) de bine şi rău, ţinut strâns de destinul său determinat biologic, care reprezintă voinţa lui Dumnezeu, din perspectivă mitică. Fiinţa umană, dimpotrivă, cu capul plin de opinii alternative (reziduul abstract al alegerii ancestrale individuale), poate folosi opinia internalizată sau liber oferită a grupului pentru a critica manifestările spontane ale percepţiei subiective şi motivaţiei — pentru a judeca, modifica sau inhiba pura subiectivitate. Această abilitate îi oferă fiinţei umane imense posibilităţi de interpretare şi comportare, libertate, dar lasă experienţa subiectivă şi instinctul nepătate, goale în faţa atacului. Această separare a omului de scufundare în calea naturală constituie o realizare remarcabilă, cu consecinţe etern neliniştitoare.

Naşterea tragediei şi evoluţia ruşinii pot fi considerate proprietăţi emergente ale conştiinţei de sine. Ideea izbăvirii, care compensează anxietatea existenţială conştientă de sine, poate fi considerată o altă proprietate emergentă de ordin înalt. Tradiţia „căderii din rai“ se bazează pe ideea că apariţia conştiinţei de sine a alterat dramatic structura realităţii. Cel explicit religios acceptă noţiunea că omul şi Dumnezeu au fost în mod tragic înstrăinaţi — că acţiunile umane au zguduit ordinea divină. Această idee este atât de centrală în viziunea noastră despre lume, încât se iveşte peste tot — în uşurinţa cu care noi toţi putem fi făcuţi să ne simţim vinovaţi, în concepţia (frecvent, în mod explicit areligioasă) că existenţa umană este „străină ordinii naturale“ (că activitatea umană este nocivă pentru mediu, că planetei i-ar „fi mai bine“ dacă nu ar fi locuită), că

specia noastră este într-un fel perturbată din naştere sau chiar nebună. Autoreferinţa noastră, care ia naştere constant (conştiinţa noastră de sine care se dezvoltă constant), a transformat lumea experienţei într-o piesă de teatru tragică:

Iar femeii i-a zis: „Voi înmulţi mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naşte copii;[490] atrasă vei fi către bărbatul tău şi el te va stăpâni“.

Iar lui Adam i-a zis: „Pentru că ai ascultat vorba femeii tale şi ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit: «Să nu mănânci», blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale!

Spini şi pălămidă îţi va rodi el şi te vei hrăni cu iarba câmpului!

În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care eşti luat; căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce“.[491]

Previziunea destinului pecetluieşte soarta, iar raiul este pe vecie pierdut pentru om:

Şi a zis Domnul Dumnezeu: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum nu cumva să-şi întindă mâna şi să ia roade din pomul vieţii, să mănânce şi să trăiască în veci!…“

De aceea l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden, ca să lucreze pământul, din care fusese luat.

Şi izgonind pe Adam, l-a aşezat în preajma grădinii celei din Eden şi a pus heruvimi şi sabie de flacără vâlvâitoare, să păzească drumul către pomul vieţii.[492]

De ce să te ascunzi de Dumnezeu: Căci cunoaşterea şi vulnerabilitatea ne fac să ne limităm potenţialul. Să trăieşti pe deplin înseamnă să rişti — să rişti

vulnerabilitatea, să rişti moartea. De ce să te ascunzi de Dumnezeu? Cum, în ce circumstanţe am putea să nu ne mai ascundem? Supravieţuirea a devenit teroare şi trudă nesfârşită — care necesită disciplină, constrânsă de înţelepciune grea, plină de conflict intrapsihic, motivată de anxietate — în loc de activitate naturală spontană. Rămânem etern atârnaţi de crucea propriei noastre vulnerabilităţi. Crearea şi căderea omului este descrisă schematic în Figura 56: Geneză şi coborâre.[493]

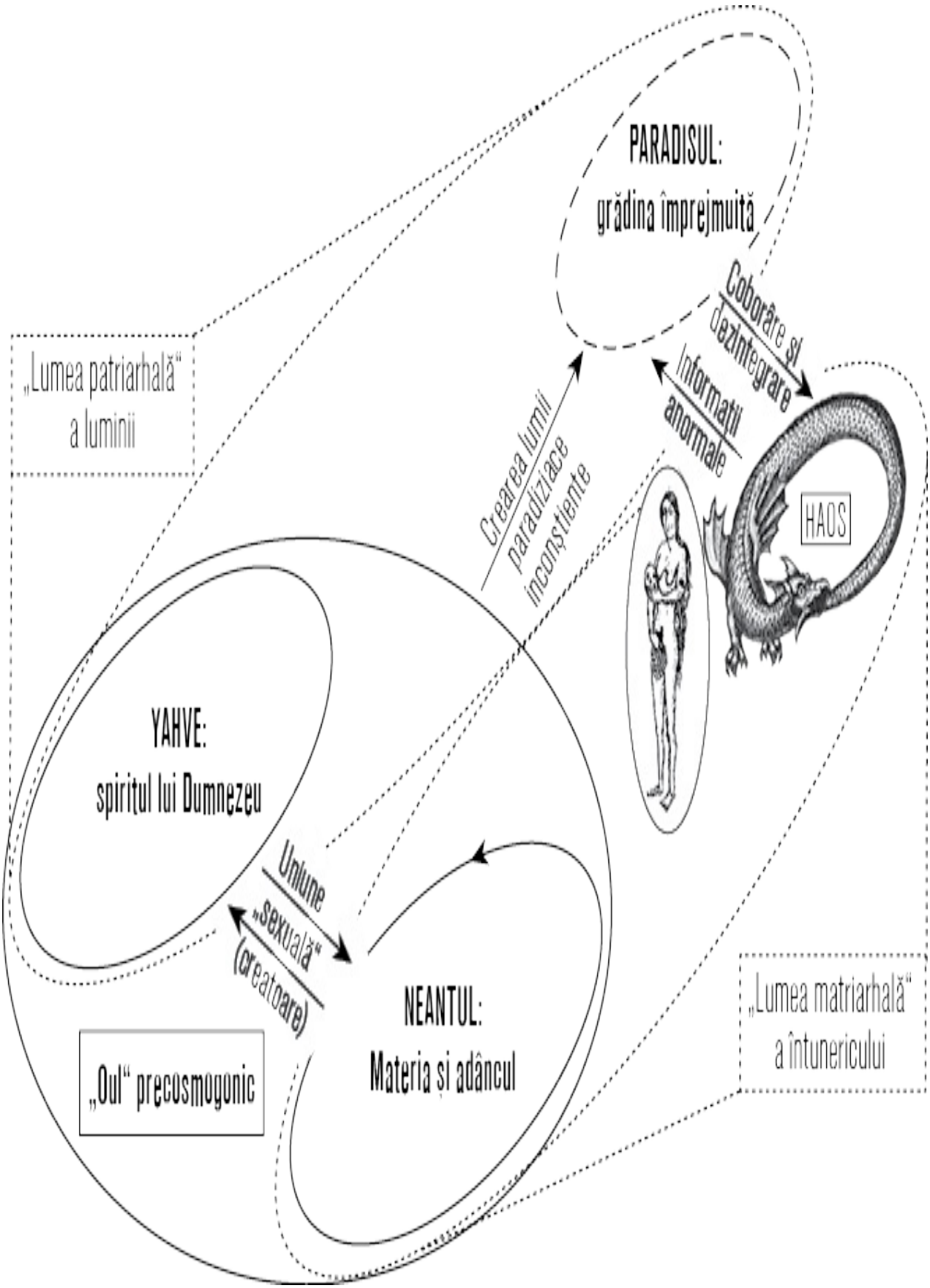

„Lumea patriarhală“
a luminii
PARADISUL:
grădina împrejmuită
Coborâre și
dezintegrare
Informații
anormale
Crearea lumii
paradiziace
inconștiente
HAOS
YAHVE:
spiritul lui Dumnezeu
Unire
„sexuală“
(creatoare)
„Oul“ precosmogonic
NEANTUL:
Materia și adâncul
„Lumea matriarhală“
a întunericului

Figura 56. Geneză şi coborâre

---

[394] Wittgenstein, L. (2003), p. 159.

[395] Kuhn, T.S. (2008), p. 58.

[396] Preluat din Hofstadter, D.R. (1979), p. 89.

[397] Polyani, M. (1958).

[398] Kuhn, T.S. (2008), p. 307.

[399] Nietzsche, F. (1993), pp. 23–24.

[400] Frye, N. (1990), pp. 42–44.

[401] Ibid., pp. 103–104.

[402] Vezi Peake, M. (1995) pentru o descriere dramatică a acestei stări de lucruri.

[403] Brunner, J.S. & Postman, L. (1949).

[404] Kuhn, T.S. (2008), pp. 126–127.

[405] Pentru descrierea elaborată, vezi Jung, C.G. (2016a); Neumann, E. (1954). Jung afirmă: „În mitul eroului, scopul coborârii este în general caracterizat de găsirea în acel teritoriu primejdios (adâncul apei, peşteră, pădure, insulă, cetate etc.) a «comorii greu de atins» (tezaur, fecioară, elixirul vieţii, izbânda asupra morţii etc.).“ (Jung, C.G. [2016b], p. 374).

[406] Nietzsche afirmă: „Neistoricul este ca şi atmosfera înconjurătoare care poate crea singură viaţă şi prin a cărei anihilare viaţa însăşi dispare. Este adevărat că omul poate deveni om doar prin reprimarea acestui element neistoric din gândurile, comparaţiile, diferenţierile şi concluziile sale, lăsând o breşă de lumină clară şi neaşteptată printre aceşti nori ceţoşi, prin puterea sa de a

transforma trecutul pentru scopurile prezentului. Însă un exces de istorie îl face să încetinească din nou“ (Nietzsche, F. [1957]).

[407] Frye, N. (1990), p. 256.

[408] Vezi Neumann, E. (1954 şi 1955).

[409] Tăbliţa 7:112, 7:115; Heidel, A. (trad.) (1965), p. 58 (vezi nota 262).

[410] Nietzsche, F. (1993), p. 112.

[411] Nietzsche, F. (1996a).

[412] Cartea înţepepciunii lui Solomon 2:14, 15.

[413] Această povestire a fost citată recent în Hawking, S. (1988).

[414] Hofstadter, D.R. (1979), pp. 397–398.

[415] Discuţie, Brunner, J. (1986), pp. 27–28.

[416] Matei 13:31–35.

[417] Jung, C.G. (2016b), pp. 105–106.

[418] Eliade, M. (1998), p. 166.

[419] Kuhn, T.S. (2008), p. 150.

[420] Ibid, p. 178.

[421] Citat în Kuhn, T.S. (1957), p. 138.

[422] Einstein, A. (1959), p. 45.

[423] Kronig, R. (1960), pp. 22, 25–26.

[424] Kuhn, T.S. (2008), pp. 148–149.

[425] Acest lucru, a evidenţiat Karl Popper, „le permite ipotezelor noastre să moară în locul nostru“.

[426] Tolstoi, L.N. (2008), pp. 29–30.

[427] Ibid, pp. 78–79.

[428] Ibid. pp. 46–49.

[429] Un alt comentariu relevant al lui Nietzsche: „Îmbinarea scenelor şi reprezentările plastice revelează o înţelepciune mai profundă decât o poate cuprinde poetul însuşi în cuvinte şi noţiuni: aşa cum se observă acelaşi lucru şi la Shakespeare, al cărui Hamlet, bunăoară, într-un sens asemănător, vorbeşte mai superficial decât acţionează, încât acea teorie hamletiană pomenită mai devreme nu poate fi extrasă din cuvinte, ci din contemplarea aprofundată şi înţelegerea ansamblului“. (Nietzsche, F. [1998], p. 73).

[430] Nietzsche, F. (1998), p. 40.

[431] Dostoievski, F. (1966), p. 134.

[432] Epigramele lui Nietzsche: „Destul de frecvent, criminalul nu este la înălţimea faptei sale: el o minimalizează şi o defăimează“; „Rareori avocaţii unui criminal sunt îndeajuns de artişti pentru a şti să exploateze în favoarea clientului lor frumuseţea oribilă a faptei acestuia.“ (Nietzsche, F. [1993], p. 83).

[433] Citat în Kaufmann, W. (1975), pp. 130–131.

[434] Vezi Eliade, M. (1995, 1998).

[435] Vezi Ambady, N. & Rosenthal, R. (1992).

[436] Aşa cum Oedip se culcă, fără să-şi dea seama, cu propria lui mamă, pentru ca apoi să-şi scoată ochii.

[437] Nietzsche, F. (1993), p. 130.

[438] Nietzsche, F. (1998a), pp. 50–51.

[439] Binswanger, L. (1963), p. 157.

[440] Tolstoi, L.N. (2008), p. 82.

[441] Frye, N. (1990), p. xvi.

[442] Nietzsche, F. (1993), p. 168.

[443] Vezi nota 26.

[444] Eliade, M. (1972), p. 4.

[445] Ellenberger, H.F. (1970), pp. 447–448.

[446] Jung, C.G. (2004), p. 490.

[447] Eliade, M. (1997).

[448] Eliade, M. (1999), p. 121.

[449] Simbolul copacului şi sensurile acestui simbol sunt discutate în detaliu în Capitolul 4.

[450] Eliade, M. (1995), pp. 132–133.

[451] „Şarpele cel neruşinat al lui Moise pe cruce.“ Din Serpens mercurialis în Eleazar, Uraltes chymisches Werk (1760) (ilustraţia 238 în Jung, C.G. [2016b]).

[452] Când am început procesul care m-a condus spre înţelegerea acestor idei, am pictat o imagine înfricoşătoare a lui Hristos crucificat „cu o privire plină de mânie şi demonic, având o cobră înfăşurată în jurul mijlocului gol, ca o centură“) aşa cum l-am descris în prefaţă). Mă luptam cu probleme de identitate, într-o lume care părea că înnebunise. Imaginea eroului revoluţionar mi s-a înfăţişat în reprezentarea imagistică, fiind contaminată de figura Dragonului Haosului — „şi după cum Moise a înălţat şarpele în pustie, aşa trebuie să se înalţe Fiul Omului“ (Ioan, 3:14). Această contaminare trebuie să fie considerată drept un indicator al pericolului dezvoltării înţelegerii complete a acelui erou şi a „lumii“ în care locuia, prezentat structurii de personalitate pe care o aveam pe atunci (care, de fapt, s-a dizolvat şi s-a regenerat ulterior, pe o perioadă mai lungă). Cu toate acestea, „identificarea“ eroului revoluţionar cu şarpele haosului reprezintă ura şi frica pe care acţiunile sale necesare le produc în sânul populaţiei pe care el se luptă să o ajute.

[453] Cartea înţelepciunii lui Solomon, 2:12–13, 16–20.

[454] Faptele Apostolilor 4:11.

[455] Origene, în Hodson, G. (1963), p. xii.

[456] Eliade, M. (1998), pp. 66–67.

[457] Campbell, J. (1973), p. 25.

[458] Neumann, E. (1968), p. 395.

[459] Sfânta Evanghelie după Matei, 18:3.

[460] Lao Zi (1993), cap. 25.

[461] Vezi partea I, A. III: Separarea părinţilor lumii. În Neuman, E. (1954).

[462] Facerea 2:25.

[463] Facerea 1:1–4.

[464] Tiutcev, F.I. Sviataia noch na nebosklon vzoshla, citat în Joravsky, D. (1989), p. 173. (Varianta în limba română: www.citatepedia.ro — N.t.) Îi sunt îndatorat lui Carolyn Butler că mi-a supus atenţiei acest poem.

[465] Frye afirmă: „O coborâre în lumea de sub conştiinţă implică o anumită ruptură în continuitatea memoriei conştiente sau o anumită anihilare a condiţiillor anterioare ale existenţei, corespunzătoare adormirii. Lumea inferioară este deseori o lume a timpului extrem de amplificat, unde câteva momente pot corespunde unui număr mare de ani în lumea superioară“. (Frye, N. [1990], p. 266). Aceasta aminteşte de ideea lui Jung, conform căreia timpul este relativizat în inconştientul colectiv.

[466] Frye, N. (1982), p. 108.

[467] Citat în Neumann, E. (1968), p. 395.

[468] Wheeler, J. (1980), p. 341.

[469] Nietzsche a emis o ipoteză care pare relevantă: „Presupunând că nu ne este «dăruit» nimic în afară de lumea noastră de dorinţi şi patimi, că nu putem atinge vreo altă «realitate» mai înaltă sau mai profundă în afară de aceea a instinctelor noastre — căci gândirea exprimă doar relaţia dintre aceste instincte: Ne va fi,

oare, îngăduit să facem o încercare şi să punem o întrebare: această lume «dăruită» nu este, oare, suficientă pentru a înţelege, pornind de la cele ce sunt, aşa-numita lume mecanică (sau «materială»)? Nu mă refer la a o înţelege ca pe o iluzie, o «aparenţă» o «reprezentare» (în sensul berkeleyan sau schopenhauerian), ci ca pe o realitate de acelaşi rang cu înseşi pasiunile noastre — ca pe o formă mai primitivă a lumii afectelor, lume în care se află înglobat într-o unitate puternică tot ceea ce se ramifică şi se profilează mai apoi în procesul organic (şi, prin urmare, se moleşeşte şi se slăbeşte) —, ca pe un fel de viaţă instinctuală în care toate funcţiunile organice se află legate sintetic unele de altele: autoreglare, asimilaţie, nutriţie, eliminare, metabolism — ca pe o formă prealabilă a vieţii“ (Nietzsche, F. [1993], p. 47).

[470] Eliade, M. (2000), p. 281.

[471] Facerea, 3:1–6.

[472] Pentru o ilustrare modernă, vezi Celicev, P. (1992), p. 49.

[473] Vezi discuţia despre copac şi şarpe în Jung, C.G. (1988), pp. 1431–1450; Jung, C.G. (2017), pp. 310–400.

[474] Radha, Swami S. (1978), pp. 16–20.

[475] Frye, N. (1990), pp. 284–285.

[476] Eliade, M. (1998), p. 71.

[477] „Yggdrasil, copacul lumii al lui Edda.“ Din Elder Edda de Magnusson, F. (secolul al XVIII-lea) (figura 55 în Neumann, E. [1955]).

[478] În Bellows, H.A. (1969), p. 60.

[479] Sfânta Evanghelie după Ioan, 15:5.

[480] Neumann, E. (1954), pp. 30–31.

[481] Jung, C.G. (2005), p. 159.

[482] Vezi Jung, C.G. (2005), pp. 274–275, 310; Jung. C.G. (2016b), p. 250.

[483] Rolul sistemului de activare reticular în reglarea conştiinţei a fost stabilit de Moruzzi, G. & Magoun, H.W. (1949). Mecanismele exacte prin care are loc această reglare constituie încă subiect de dezbatere.

[484] Goethe, J.W. (2015), p. 92.

[485] Voltaire (1933), p. 450.

[486] Frye elaborează pe marginea mitului lui Narcis: „Tânărul frumos, paralizat de reflexia sa în oglindă şi aşadar incapabil să iubească. Cercetătorii mitologiei au făcut foarte curând din Narcis un model al căderii lui Adam, căci Adam, ca şi Narcis, s-a identificat cu propria reflexie parodică într-o lume inferioară. Concepţia lui Pavel despre Hristos ca al doilea Adam face din Hristos dublul lui Narcis–Adam, care îl livrează pe cel original din ceea ce Lacan numeşte stade du miroir, iar Eliot, o sălbăticie a oglinzilor“. (Frye, N. [1990], p. 271.)

[487] Să ţinem cont de afirmaţia lui Nietzsche: „Pe parcursul drumului său spre a deveni «înger» (asta ca să nu folosim un cuvânt mai urât), omul şi-a deranjat stomacul şi şi-a înmuiat limba nu doar în bucuria şi inocenţa animalică, ci viaţa însăşi i-a devenit dezgustătoare — aşa încât uneori se ţine de nas în propria sa prezenţă, iar odată cu Papa Inocenţiu al Treilea, îşi cataloghează cu dispreţ propriile aspect respingătoare («procreere impură, mijloace dezgustătoare de nutriţie în pântecele mamei, inferioritatea materiei din care evoluează omul, duhoarea hidoasă, secreţia de salivă, urină şi murdăria»“. (Nietzsche, F. [1967b], p. 67.

[488] Facerea 3:7.

[489] Facerea 3:8–10.

[490] Neocortexul uman s-a dezvoltat într-un ritm fără precedent din punct de vedere evoluţionist. Această expansiune şi extinderea conştiinţei la sine au fost fenomene sincrone. Unul dintre factorii care au limitat această expansiune care a crescut dramatic dimenisiunile craniului este diametrul centurii pelviene a femeii, care trebuie să permită trecerea fătului în timpul naşterii. Natura frecvent traumatică a naşterii umane este o consecinţă, cel puţin parţială, a conflictului dintre circumferinţa craniană a nou-născutului şi structura pelviană a mamei.

[491] Facerea 3:16–19.

[492] Facerea 3:22–24.

[493] Eva luată din „Copacul cunoaşterii: biserică şi sinagogă“, dintr-un manuscris elveţian (secolul al XV-lea) (Figura 56, Neumann, E. [1955]).

Capitolul 5

Fraţii ostili

Arhetipuri ale reacţiei la necunoscut

„Contaminarea anomaliei cu ameninţarea morţii“, care serveşte dezvoltării conştiinţei de sine, amplifică valenţa necunoscutului până la un punct virtual insuportabil. Această amplificare insuportabilă a motivat dezvoltarea a două tipare transpersonale de comportament şi scheme de reprezentare, formând individul ca atare, ambele întrupate în mitologie ca „fraţii ostili“. Unul dintre aceşti „fraţi ostili“ sau „fii eterni ai lui Dumnezeu“ este eroul mitologic. El se confruntă cu necunoscutul, presupunând bunăvoinţa acestuia — cu atitudinea (nedemonstrabilă) că acea confruntare cu necunoscutul va aduce reînnoire şi mântuire. El intră, voluntar, în „uniune creativă cu Marea Mamă“, construieşte sau regenerează societatea şi aduce pacea într-o lume aflată în război.

Celălalt „fiu al lui Dumnezeu“ este eternul adversar. Acest „spirit de o raţionalitate nestăvilită“, îngrozit de înţelegerea sa limitată asupra condiţiilor existenţei, îşi restrânge contactul cu tot ce nu înţelege. Această restrângere îi slăbeşte personalitatea, care nu mai este hrănită de „apa vieţii“, şi îl face rigid şi autoritar, pe măsură ce se agaţă disperat de ceea ce este familiar, „raţional“ şi stabil. Fiecare retragere înşelătoare îi sporeşte teama; fiecare nouă „lege protectoare“ îi creşte frustrarea, plictiseala şi dispreţul pentru viaţă. Slăbiciunea sa, în combinaţie cu suferinţa lui nevrotică, dă naştere resentimentului şi urii faţă de existenţa însăşi.

Personalitatea acestui adversar împrumută două forme, ca să spunem aşa, deşi aceste două forme sunt inseparabil legate. Fascistul îşi sacrifică sufletul pentru grup, ceea ce i-ar putea permite să se confrunte cu schimbarea pe cont propriu, iar grupul promite să-l protejeze de tot ce este necunoscut. Dimpotrivă, decadentul refuză să se alăture lumii sociale şi se agaţă cu rigiditate de propriile-i idei — în principal, pentru că este prea indisciplinat să slujească drept ucenic. Fascistul vrea să zdrobească ceea ce este diferit, apoi totul; decadentul se sacrifică şi îl construieşte pe fascist din cenuşa sa. Excesul însângerat al secolului XX se manifestă cel mai evident în cultura lagărelor de concentrare şi stă drept mărturie în faţa dorinţelor adversarului şi ca monument în faţa puterii acestuia.

Capcanele fascismului şi ale decadenţei pot fi evitate prin identificarea cu eroul, adevăratul individ. Eroul organizează cerinţele fiinţei sociale şi responsabilităţile propriului său suflet într-o unitate coerentă, dispusă ierarhic. El stă la graniţa dintre ordine şi haos şi slujeşte grupul în calitate de creator şi agent al înnoirii. Contactul voluntar al eroului cu necunoscutul îl transformă pe acesta din urmă în ceva binevoitor — de fapt, în eterna sursă de putere şi abilitate. Dezvoltarea unei astfel de forţe — care se îngrijeşte de credinţa în condiţiile experienţei — îi permite să stea în afara grupului, dacă este necesar, şi să-l folosească pe acesta ca pe o unealtă, în loc de armură. Eroul respinge identificarea cu grupul ca ideal al vieţii, preferând să urmeze poruncile conştiinţei şi pe acelea ale inimii sale. Identificarea cu sensul şi refuzul lui de a sacrifica sensul pentru siguranţă fac existenţa acceptabilă, în ciuda tragediei sale.

Introducere: Eroul şi adversarul

Cultura care ne-a fost lasată moştenire de strămoşii noştri degenerează din proprie iniţiativă, căci fluxul prezentului invalidează presupunerile statice ale trecutului. Este posibil ca noi să accelerăm acest proces de degenerare prin „păcatele“ noastre — prin refuzul voluntar de a ne ocupa de erorile noastre, atunci când ele se manifestă, şi prin eşecul de a ne adapta comportamentele şi atitudinile în consecinţă. Printr-un astfel de refuz şi eşec, transformăm iritările prezentului în catastrofe ale viitorului şi invităm un Dumnezeu furibund să ne înece sub valuri.

După cum se ştie din compilaţiile lui R. Andree, H. Usener şi J.G. Frazer, mitul Potopului este aproape universal răspândit; el este atestat în toate continentele (deşi foarte rar în Africa) şi la diverse niveluri de cultură. Un anumit număr de variante pare să fie rezultatul difuziunii, pornind, la început, din Mesopotamia, şi apoi din India. E, de asemenea, posibil ca una sau mai multe catastrofe diluviale să fi stat la originea acestor naraţiuni fabuloase. Dar ar fi imprudent să se explice un mit atât de răspândit prin fenomene care n-au lăsat urme geologice. Majoritatea miturilor diluviene par să facă parte întru câtva din ritmul cosmic: «lumea veche», populată de o umanitate decăzută, este scufundată sub Ape, şi, la câtva timp după aceea, o «lume nouă» răsare din «haosul acvatic».

Într-un mare număr de variante, Potopul este rezultatul „păcatelor“ (sau greşelilor rituale) ale oamenilor; câteodată el rezultă pur şi simplu din dorinţa unei Fiinţe divine de a pune capăt umanităţii. Este greu de precizat cauza

Potopului în tradiţia mesopotamiană. Anumite aluzii lasă să se înţeleagă că zeii au luat această decizie din cauza „păcătoşilor“. După o altă tradiţie, mânia lui En-lil a fost provocată de zgomotul insuportabil al oamenilor. Totuşi, dacă se examinează miturile care, în alte cazuri, anunţă Potopul ce va să vină, se constată că motivele principale ale diluviului se află atât în păcatele oamenilor, cât şi în decrepitudinea Lumii. Prin simplul fapt că există, adică este viu şi produce, Cosmosul se degradează treptat şi sfârşeşte prin a se stinge. Acesta este motivul pentru care el trebuie recreat. Altfel spus, Potopul realizează la scară macrocosmică ceea ce, simbolic, se efectuează în timpul sărbătorii Anului Nou: „sfârşitul Lumii“ şi al unei umanităţi păcătoase, pentru a face posibilă o nouă creaţie.[494]

Nicio discuţie asupra arhitecturii credinţei nu poate fi considerată vreodată completă în absenţa referirii la rău. Răul nu mai este un cuvânt popular, ca să spunem aşa — termenul este considerat în general învechit, neaplicabil într-o societate care a scăpat teoretic de preocupările religioase. Acte definite odinioară ca rele sunt acum considerate doar consecinţa structurilor familiale, sociale sau economice injuste (deşi această concepţie nu este atât de răspândită cum era odinioară). Alternativ, comiterea de acte incomprehensibile de cruzime şi distrugere este considerată simptomatică pentru anumite slăbiciuni fiziologice sau boli. Rareori, actele răului sunt considerate voluntare sau intenţionate — comise de cineva posedat de o estetică a terorii şi durerii.

În cosmologia egipteană, Osiris, regele, imaginea mitică a cunoscutului, Marele Tată, are un etern geamăn rău şi adversar, Seth, care în final îl duce pe Osiris la moarte. Nici după patru mii de ani, morala acestei măreţe poveşti nu a fost încă înţeleasă: eşecul de a înţelege natura răului duce la victoria sa finală. La sfârşitul acestui secol, cel mai crud şi mai însetat de sânge dintre toate, suntem în pericol nu doar de a nu înţelege răul, ci şi de a-i nega însăşi existenţa. Cu toate acestea, invizibilitatea este lucrul la care diavolul pofteşte cel mai mult.

Am cheltuit o cantitate considerabilă de timp, până acum, pentru a descrie natura culturii şi modul în care este ea generată. Cultura, Marele Tată, ne protejează de terorile necunoscutului; defineşte în jurul nostru un spaţiu sacru, în care nu este permis nimic insuportabil de străin. Cultura este generată de procesul ale cărui trăsături esenţiale au fost capturate în miturile răspândite şi recurente ale eroului. Acest erou este individul care se confruntă voluntar cu dragonul necunoscutului,

îl face bucăţi şi creează o lume din aceste bucăţi; individul care învinge tiranul mult prea decrepit şi o eliberează din strânsoarea lui pe mama virgină. Astfel de mituri prezintă o lume extrem de ambivalentă ca natură: lumea „naturală“ este nesfârşit de creativă şi la fel de distructivă; „mediul“ social inextricabil asociat este în acelaşi timp tiranic şi protector. Cu toate acestea, cel puţin până acum, în discuţia noastră eroul s-a aflat singur. Aceasta înseamnă că povestea noastră este departe de a se sfârşi. Ambivalenţa esenţială care caracterizează „elementele constitutive ale experienţei“ se extinde şi asupra individului, care este capabil de gânduri şi acţiuni la fel de întunecate şi distructive ca orice altceva în societate sau natură.

Mitologia învăluie capacitatea transpersonală de rău care caracterizează individul, ca atare, sub aspectul unei personalităţi, duplicându-i încapsularea haosului şi ordinii. Partea întunecată a individului este adversarul absolut al eroului; personalitatea care evită contactul cu necunoscutul sau care neagă faptul că acesta există, în loc să-l abordeze şi să-l exploreze activ; personalitatea al cărei „sfat“ accelerează declinul societăţii, şi nu înnoirea ei. Imaginea acestei personalităţi — la fel ca fenomenul în sine — s-a dezvoltat şi a devenit din ce în ce mai eleborată, la nivel de complexitate şi sofisticare, pe parcursul secolelor: înţelegerea corectă a naturii sale este înfricoşătoare, într-un fel salutar. Această teroare informativă este „scopul“ încapsulării în naraţiune, în memoria transpersonală: imagia dracului creştin, de exemplu, este cel mai bun „exemplu prost“ disponibil. Imitarea lui implicită sau explicită duce la dezastru; poveştile care descriu trăsăturile sale centrale există ca lecţii demonstrative despre consecinţele resentimentului, urii, aroganţei totalitare şi geloziei.

Răul, ca şi binele, este ceva static: nu înseamnă doar încălcarea regulilor, spre exemplu, şi nu este doar pură agresivitate, furie, forţă, durere, dezamăgire, anxietate sau oroare. Viaţa este, desigur, nesfârşit de complicată de faptul că ceea ce este rău într-o anumită circumstanţă este pozitiv necesar în următoarea. Am observat anterior[495] că răspunsul la întrebarea „ce este binele?“ trebuie, de fapt, căutat în metadomeniu, ca să spunem aşa: misterul mai important — dată fiind natura dependentă de context a „binelui“ — este „cum sunt infinit şi potrivit generate răspunsurile la întrebarea «ce este binele?» Prin urmare, „binele“ devine setul de circumstanţe care permit procesului construcţiei morale să înflorească sau devine procesul de construcţie morală însuşi. Problema „ce este atunci răul?“ trebuie abordată în mod similar.

Răul este respingerea şi opoziţia înverşunată faţă de procesul explorării

creatoare. Răul este repudierea mândră a necunoscutului, precum şi eşecul încăpăţânat de a înţelege, transcende şi transforma lumea socială. Răul este, în plus şi în consecinţă urârea celui virtuos şi curajos, exact din cauza virtuţii şi curajului său. Răul este dorinţa de a împrăştia întunericul, din iubire pentru întuneric, acolo unde ar putea fi lumină. Spiritul răului stă la baza tuturor acţiunilor care accentuează decrepitudinea lumii, care întăresc dorinţa lui Dumnezeu de a inunda şi de a distruge tot ce există.

Marile răuri sunt uşor de identificat, cel puţin în retrospectivă, şi sunt de obicei rezultatul (cel puţin în interpretare) al actului altuia. Construim nesfârşite memorialuri ale Holocaustului, de exemplu, şi jurăm să nu uităm niciodată. Dar de ce ne aducem aminte? Care este lecţia pe care se presupune că am învăţat-o? Nu ştim cum a apărut Holocaustul, nu ştim ce a făcut sau nu a făcut, pas cu pas, poporul german, de a ajuns să se poarte într-un mod atât de înfiorător; nu ştim ce sau cine a determinat societatea germană să ia o asemenea turnură. Cum ar fi putut Hitler să creadă că nu are dreptate, când toţi cei din jurul său se înclinau în faţa ordinelor lui? Nu ar fi trebuit să aibă un caracter de o magnitudine excepţională, pentru a rezista tentaţiei puterii absolute, liber oferită, acordată în mod democratic — chiar cu insistenţă? Cum ar fi fost posibil ca cineva să rămână modest în asemenea condiţii? Cei mai mulţi dintre noi avem fragilităţi personale care rămân constrânse de mediul nostru social. Tendinţele noastre nevrotice sunt controlate de oamenii din jurul nostru, cărora le pasă de noi, care se plâng şi protestează când ne pierdem autocontrolul şi, în slăbiciunea noastră, mergem prea departe. Dacă toţi cei din jur cred că tu eşti mântuitorul, cine mai rămâne să-ţi arate defectele şi să te facă să fii permament conştient de ele? Aceasta nu este o scuză pentru Hitler, ci doar recunoaşterea faptului că el era prea om. Şi ce înseamnă această afirmaţie? Hitler era om; Stalin, la fel; Idi Amin, şi el. Şi ce spune aceasta despre a fi om?

Tendinţele noastre tiranice şi decadenţele morale îşi văd în general exprimarea limitată de domeniile noastre înguste de manifestare a puterii personale. Nu putem condamna la moarte milioane de oameni, dintr-o toană, pentru că nu avem resursele să facem astfel. Ne mulţumim, în absenţa unei asemenea puteri, să-i agresăm pe cei din apropierea noastră şi ne felicităm pentru virtutea noastră morală. Folosim agresivitatea şi forţa pentru a-i face pe cei dependenţi să se încovoaie în faţa voinţei noastre sau, în absenţa puterii, folosim boala şi slăbiciunea, pentru a descătuşa forţa empatiei şi a disimula calea spre dominaţie, în subteran. Odată ivită ocazia, câţi dintre noi nu ar fi Hitler? Presupunând că am fi avut ambiţia, dedicarea şi puterea de organizare — ceea ce este foarte puţin

probabil. Cu toate acestea, lipsa abilităţilor nu constituie o virtute morală.

Mulţi regi sunt tirani sau degeneraţi moral, pentru că sunt oameni — şi mulţi oameni sunt tirani sau degeneraţi moral. Nu putem afirma, în cadrul ceremoniilor dedicate memoriei victimelor Holocaustului, că „nu vom uita niciodată“, pentru că nu înţelegem Holocaustul şi este imposibil să-ţi aminteşti ceva ce nu a fost înţeles. Noi nu înţelegem Holocaustul, pentru că nu ne înţelegem pe noi înşine. Fiinţele umane, în mare măsură asemănătoare cu noi înşine, au produs catastrofele morale ale celui de-al Doilea Război Mondial (şi ale Uniunii Sovietice a lui Stalin, şi ale Cambogiei lui Pol Pot…) „Să nu uiţi niciodată“ înseamnă „cunoaşte-te pe tine însuţi“: recunoaşte-l şi înţelege-l pe acel geamăn rău, duşmanul de moarte, care este parte integrantă din fiecare individ.

Tendinţa eroică — mântuitorul arhetipal — este un spirit etern, adică un aspect central şi permanent al fiinţei umane. Acelaşi lucru este valabil, cu precizie, despre tendinţa „adversă“: capacitatea de negare nesfârşită şi dorinţa de a face totul să sufere din cauza ultragierii propriei existenţe, este un element intrapsihic imposibil de eradicat al individului. Marii dramaturgi şi gânditori religioşi ai lumii au fost capabili să sesizeze acest adevăr, cel puţin implicit, şi să-l transmită în poveste şi imagine; gânditorii analitici moderni şi teoreticienii existenţialişti au încercat să abstractizeze aceste idei mai sus, în „conştiinţa superioară“, şi să le prezinte în formă logică şi pur semantică. S-a strâns suficient material pentru prezentarea unui portret convingător al răului.

Adversarul: apariţie, dezvoltare şi reprezentare

Figura lui Satana este fără îndoială cea mai bine dezvoltată reprezentare a răului existent în gândirea religioasă şi mitologică. Deşi este tentant să identifici acest „personaj“ cu anumite trăsături de personalitate, cum ar fi agresivitatea — sau cu diferenţele străinului —, este mai realist să-l consideri întruparea unui proces personal şi social. Diavolul este spiritul care stă la baza dezvoltării totalitarismului; spiritul caracterizat de credinţă ideologică rigidă (de „dominaţia minţii raţionale“), sprijinindu-se pe minciună ca mod de adaptare (prin refuzul de a admite existenţa erorii sau de a aprecia necesitatea deviaţiei), precum şi prin inevitabila dezvoltare a urii de sine şi de lume. Fiecare dintre aceste caracteristici este intrinsec şi cauzal legată de celelalte; ele sunt inextricabil conectate şi pot fi conceptualizate ca o personalitate transpersonală şi eternă.

Diavolul este respingerea intenţionată a procesului care face viaţa suportabilă, din ciudă faţă de condiţiile existenţei. Această respingere este arogantă intelectual, întrucât „condiţiile“ sunt interpretate — adică: dezvoltarea conştiinţei de sine a contaminat totul cu moartea, dar conştiinţa de sine este conţinută în înţelegerea globală a faptului că ea este încă excepţional de limitată ca scop. Prezentul, aşa cum este interpretat el în mod curent, este într-adevăr prezentul insuportabil: dar acea interpretare se poate schimba, dacă posibilitatea de schimbare nu este refuzată, ca o consecinţă a credinţei absolutiste, a aroganţei şi resentimentelor.

Diavolul lucrează ca să elimine lumea, acesta fiind un lucru a

cărui slăbiciune şi vulnerabilitate îl face demn de dispreţ. El a produs o suferinţă atroce pe parcursul secolului XX — nu în ultimul rând, în culturile care s-au debarasat de imaginea lui. Suntem norocoşi că am supravieţuit fără o tragedie ireversibilă. Norocul nostru prezent nu ar trebui să ne facă orbi în faţa pericolelor ignoranţei continue sau necesităţii de a ne menţine sinele slab înţeles sub control. Fiecare avans tehnologic pe care îl avem ne sporeşte puterea; fiecare creştere a puterii face cu atât mai necesară integrarea noastră internă şi conştiinţa de sine extinsă.

Sufletul aristocratic posedă respectul de sine.[496]

Privind mai adânc în problematica răului pe parcursul ultimilor cincisprezece ani, am fost din ce în ce mai fascinat, involuntar, de mitul lui Satana, dar şi foarte curios la în ceea ce priveşte poziţia poveştii lui în gândirea occidentală. Ideea diavolului a exercitat o influenţă puternică asupra dezvoltării creştinismului şi a culturii creştine — şi, prin urmare, asupra societăţii occidentale şi mondiale —, deşi există puţine referiri directe la Satana în Vechiul şi Noul Testament (surprinzător de puţine: nicio descriere a iadului, o referire limitată şi indirectă la revolta îngerilor şi la războiul din rai, dinainte de înfiinţarea iadului; nimic despre vreo consecinţă privind îngrozitoarea viaţă de apoi care, teoretic, îi aşteaptă pe toţi păcătoşii).

Teza mea este că reprezentările tradiţionale şi literare ale lui Satana, îngerul conducător al iadului, constituie adevărata mitologie. Aceste idei învăluie scrierile şi ideile centrale recunoscute ale creştinismului, aşa cum ceaţa învăluie un munte. Ele ne-au fost transmise, parţial, ca doctrină religioasă; parţial, ca tradiţie orală; parţial, datorită eforturilor lui Dante şi Milton. Eu am avut o educaţie religioasă foarte limitată — în tinereţe —, iar tot ce am ştiut despre diavol au fost „zvonuri“ — fragmente şi bucăţi pe care le-am cules citind alte materiale (cum ar fi Portretul artistului la tinereţe al lui Joyce, care conţine o teribilă predică iezuită despre soldele păcatului). Tot ce ştiam era rezumatul unei

poveşti codificate de Milton: Satana, îngerul situat cel mai sus în ierarhia cerească a lui Dumnezeu, a dorit să devină ca Cel Înalt şi a provocat o rebeliune în ceruri. A fost înfrânt şi aruncat, impenitent, în iad, de unde domneşte etern asupra spiritelor păcătoşilor care au murit. Nu aveam nicio idee despre ce voia să spună povestea, deşi mi-era evident că aceste personaje şi evenimente nu ar fi putut exista niciodată „în realitate“.

Am aflat mai târziu că asocierea făcută între şarpele din rai şi diavol era în esenţă speculativă. Într-adevăr, anumiţi gnostici postulaseră că zeitatea care i-a adus pe Adam şi Eva la lumina conştiinţei de sine a fost un spirit superior demiurgului inconştient care crease totul la început. Această idee se baza pe „recunoaşterea“ gnostică a faptului că alungarea din rai — dintr-o anterioară „câmpie a stabilităţii“ — a reprezentat deseori condiţia preliminară necesară pentru mutarea într-un „loc superior“. Creştinii medievali tradiţionali au dezvoltat o idee similară. Pentru ei, păcatul originar a fost o „greşeală norocoasă“, care a făcut necesară incarnarea lui Hristos. Aceasta a însemnat că alungarea creştină din rai, deşi tragică în sine, ar putea fi considerată benefică, din moment ce a provocat incarnarea mântuitoare a lui Dumnezeu (cel mai uimitor eveniment din întreaga istorie, din perspectivă creştină). Adoptarea acestei perspective mai ample a permis până şi şarpelui paradiziac, acela care a aruncat omenirea în haos, să fie interpretat ca „o unealtă a lui Dumnezeu“ — ca o unealtă a unui Dumnezeu benefic, lucrând neîncetat pentru a făuri perfecţiunea lumii, în ciuda existenţei perturbatoare a liberului-arbitru şi a tentaţiei demonice. (Numele Lucifer înseamnă, până la urmă, „cel care aduce lumina“). Ştiam, de asemenea, mai mult sau mai puţin „inconştient“, că diavolul a fost mult timp asociat cu puterea şi aroganţa gândirii raţionale (în Faust al lui Goethe, de exemplu). Această asociere a permis forţelor dogmatice ale Bisericii să adopte o poziţie antiştiinţifică, frecvent — ştiinţă → raţionalitate → diavol — şi să justifice nefericita opoziţie a Bisericii faţă de adevărul emergent. Totuşi, o idee mitologică nu este invalidată ca o idee ca urmare a aplicării ei greşite. Capacitatea de gândire raţională este o forţă periculoasă, fără îndoială, pentru că este o forţă puternică, iar condiţiile în care gândirea joacă un rol pur distructiv nu sunt încă bine înţelese.

Acest exces de idei şi poveşti vag conectate a continuat să intre şi să reintre în mintea mea, cel mai frecvent în combinaţie cu reamintirea unui act istoric, simbolic în mod revelator: transformarea catedralei Notre Dame în „templul raţiunii“, în vâltoarea terorilor Revoluţiei Franceze. Nu este lucru uşor să ajungi la o înţelegere clară a unor asemenea noţiuni, să le pătrunzi natura logic sau emoţional, sau chiar să determini cum este posibil să fie conectate unele cu

altele. Până la urmă, tindem să considerăm dezvoltarea „înţelegerii clare“ ca echivalent al construirii unui „set adecvat“ şi să presupunem că realitatea unui lucru poate fi clar definită. Cu toate acestea, ideile despre rău nu formează un „set adecvat“. Ele formează o „categorie naturală“, conţinând material din cel mai divers — exact ca ideile despre „cunoscut“ sau „necunoscut“. Pentru a complica lucrurile şi mai mult, răul, ca şi binele, nu este ceva static (deşi se poate alinia la tot ce este cu încăpăţânare static). Este mai curând un proces dinamic, un spirit care participă la stările motivaţionale sau afective de mândrie, resentiment, gelozie şi ură, dar nu poate fi identificat fără greşeală cu prezenţa uneia sau a tuturor. Moralitatea unui act agresiv, de exemplu, depinde de natura contextului în care acesta s-a manifestat, aşa cum sensul unui anumit cuvânt este definit de propoziţia, paragraful — chiar şi de cartea sau cultura — în care apare. Răul este un complex viu. Natura lui poate fi înţeleasă cel mai clar prin examinarea „personalităţii“ pe care a „adoptat-o“ în mitologie, literatură şi fantezie, elaborată în îndelungatul curs al dezvoltării istorice. Această personalitate constă în acele „meta“-atribute ale răului, care au rămas stabile în timp, în ciuda schimbărilor dramatice ale particularităţilor existenţei şi moralităţii umane.

Imaginea diavolului este forma pe care a luat-o ideea de rău, cel puţin în Occident. Nu am dezvoltat încă un model explicit al răului care să ne permită să uităm, transcendem sau să scăpăm în vreun alt fel de reprezentarea mitologică. Raţionalizăm lipsa noastră de înţelegere, presupunând că însăşi noţiunea de rău este una arhaică. Aceasta este o ipoteză cu adevărat ridicolă, în acest secol de indescriptibilă oroare. În ignoranţa şi în complacerea noastră, ridiculizăm vechile poveşti despre natura răului, echivalându-le pe jumătate conştient cu chestiunile copilăreşti cel mai bine puse deoparte. Aceasta este o poziţie extrem de arogantă. Nu există niciun fel de evidenţă a faptului că înţelegem natura răului mai bine decât strămoşii noştri, în ciuda cunoştinţelor noastre de psihologie, chiar dacă puterea tehnologică extinsă ne face mai periculoşi când suntem posedaţi. Strămoşii noştri erau cel puţin constant preocupaţi de problema răului. Acceptarea asprei dogme creştine a păcatului originar, spre exemplu (în ciuda pesimismului său şi aparentei inechităţi), a însemnat măcar recunoaşterea răului; o astfel de dogmă promova cel puţin o anumită luare în considerare a tendinţei spre rău ca aspect intrinsec, ereditar al naturii umane. Din perspectiva bazată pe credinţa în păcatul originar, acţiunile şi motivaţiile individuale trebuie să fie întotdeauna observate cu atenţie şi luate în considerare, chiar dacă aparent binevoitor, ca nu cumva tendinţele adverse permanent prezente să câştige „accidental“ întâietate. Dogma păcatului originar forţează fiecare individ să se

privească drept (potenţială) sursă imediată a răului şi să localizeze îngrozitoarea lume subpământeană a mitologiei şi pe locuitorii ei în spaţiul intrapsihic. Nu este de mirare că această idee a devenit nepopulară: cu toate astea, răul există undeva. Este dificil să nu vezi ipocrizia în sufletele acelora care doresc să-l localizeze în altă parte.

Odată ce am înţeles provizoriu aceste lucruri, vechile idei au început să se cristalizeze. Am învăţat de la Eliade cum să înţeleg sensul noţiunii de „ierarhie cerească“. Monoteismul iudaismului şi cel al creştinismului îşi are rădăcinile în gândirea veche, politeistă. Numeroşii zei ai conceptualizării arhaice s-au transformat în conducătorul unic al gândirii religioase mai moderne, ca o consecinţă a competiţiei spirituale ca să spunem aşa. Această competiţie este lupta ideilor cu consecinţe la nivelul acţiunii — dusă în abstracţie, la nivel de imagine, dar şi în cursul bătăliilor pământeşti reale — descrisă în mitologie ca război spiritual, desfăşurat în cer (locul în care există ideile transpersonale). Zeitatea care a ajuns să le domine pe celelalte este Dumnezeul Unic, având un set complex de atribute, „înconjurat“ de o panoplie de îngeri şi „ecouri“ divine ale zeilor anteriori (care reprezintă procesele psihologice transpersonale şi eterne, subordonate în cursul filogenezei spirituale a omului).

Mitologia creştină îl descrie pe Satana ca pe „îngerul suprem“ din „regatul ceresc“ al lui Dumnezeu. Acest fapt face mai inteligibilă asocierea lui cu raţiunea. Raţiunea poate fi foarte bine considerată „îngerul suprem“, adică însuşirea psihologică sau spirituală cea mai dezvoltată şi mai remarcabilă, caracteristică tuturor oamenilor (şi, de aceea, ceva transpersonal şi etern). Figura 57: Diavolul ca spirit aerian şi intelect necredincios înfăţişează interpretarea imagistică a lui Eugène Delacroix, o ilustraţie pentru Prima Parte din Faust.[497] Raţiunea, cel mai excepţional dintre spirite, suferă de cea mai mare tentaţie: capacitatea sa de autorecunoaştere şi autoadmiraţie înseamnă o nesfârşită capacitate de mândrie, presupunerea omniscienţei. Remarcabila abilitate a raţiunii şi recunoaşterea acestei abilităţi o face să creadă că posedă cunoaşterea şi, prin urmare, că poate să-l înlocuiască pe Dumezeu sau să se descurce fără el:

Prin ajutorul lor visând s-ajungă

Întâiul printre cei cu el asemeni

Şi-aidoma cu însuşi Preaînaltul

Dacă-i va sta-mpotrivă; şi râvnind

La tronul sfânt şi-a Domnului domnie,

Nelegiut război stârni în Ceruri.[498]

Figura 57. Diavolul ca spirit aerian şi intelect necredincios

Credinţa raţiunii în propria sa omniscienţă — manifestă în procedură şi imagine, dacă nu în cuvânt — este cea care stă „inconştient“ la baza totalitarismului, în multele sale aspecte distructive. Frye observă:

O cădere demonică, aşa cum o prezintă Milton, implică sfidarea şi rivalitatea cu Dumnezeu, şi nu doar simpla neascultare, aşadar societatea demonică este o parodie susţinută şi sistematică a celei divine, asociată cu diavoli sau îngeri căzuţi, pentru că pare mult dincolo de capacităţile umane normale, aflate în puterea sa. Citim despre îngeri care urcă şi coboară pe scările lui Iacob şi ale lui Platon şi, similar, par a exista întăriri demonice în viaţa păgână, care dau socoteală pentru grandoarea aproape supraumană a imperiilor păgâne, în special chiar înainte ca ele să decadă.

Două pasaje deosebit de notabile ale profeţilor Vechiului Testament, legate de această temă, sunt denunţarea lui Babilon în Isaia 14 şi a lui Tir, în Ezechiel 28. Babilon este asociat cu Lucifer sau luceafărul de dimineaţă, care îşi spune sieşi „asemenea cu Cel Preaînalt voi fi“; Tir este identificat cu un „heruvim ocrotitor“, o splendidă creatură care trăieşte în grădina raiului, până când „lăuntrul tău s-a umplut de nedreptate“. În Noul Testament (Luca 10:18), Iisus spune despre Satana că a fost alungat din rai, de unde tradiţionala identificare cu Lucifer al lui Isaia şi devenirea sa legendară ca mare adversar al lui Dumnezeu, odinioară prinţul îngerilor şi, înainte de a fi înlocuit, primul născut al lui Dumnezeu. Forţa demonică supraumană din spatele regatelor păgâne se numeşte în creştinism Antichrist, conducătorul pământesc pretinzând onoruri divine.[499]

Nu este aşa de uşor de înţeles de ce actul de a presupune omniscienţa este rezonabil construit ca fiind exact opusul actului explorării creative (întrucât adversarul este opusul eroului). Cu toate acestea, „să cunoşti totul“ înseamnă — cel puţin în practică — că necunoscutul nu mai există şi că explorarea ulterioară

a devenit de aceea superfluă (chiar necredincioasă). Aceasta înseamnă că identificarea absolută cu „cunoscutul“ urmează cu necesitate să înlocuiască toate oportunităţile de identificare cu procesul care ajunge să cunoască. Impertinenţa cunoaşterii absolute, care este păcatul capital al spiritului raţional, este de aceea prima facie echivalentă cu respingerea eroului — cu respingerea lui Hristos, a Cuvântului lui Dumnezeu, a procesului (divin) care mediază între ordine şi haos. Aroganţa poziţiei totalitare este evident opusă „umilinţei“ explorării creative. [Umilinţă — este doar admiterea constantă a erorii şi capacităţii de eroare (admiterea „naturii păcătoase şi ignorante“) care permite recunoaşterea necunoscutului şi apoi actualizarea cunoaşterii şi adaptarea comportamentului. O astfel de umilinţă este, oarecum paradoxal, curajoasă, întrucât admiterea erorii şi posibilitatea erorii constituie condiţia preliminară necesară pentru confruntarea cu necunoscutul. Aceasta face din laşitatea autentică motivaţia „subterană a ipotezei totalitare: adevăratul autoritar vrea dispariţia a tot ce este imprevizibil. Cel autoritar se protejează de cunoaşterea laşităţii sale printr-un spectacol de propagandă patriotică, lăsând deseori impresia că toate acestea au un anumit preţ.]

În cartea a cincea a Paradisului pierdut, pe care Milton l-a construit din aluzii biblice şi mitologice, Lucifer este „ignorat“ de către Dumnezeu, în favoarea „celui de-al doilea fiu“, Hristos.[500] Mi se pare că această „schimbare în ierarhia de dominare a cerurilor“ indică faptul că raţiunea (care, ca urmare a autorecunoaşterii sale ca „înger suprem“ al lui Dumnezeu, se crede capabilă de generare pe cont propriu a mântuirii) trebuie să rămână subordonată procesului eroului explorator. Raţiunea poate sluji sănătatea doar dacă joacă un rol secundar. Cu toate acestea, opţiunea de a domni din iad, în loc să slujească în cer, apare ca o alternativă atractivă pentru mintea raţională, într-o varietate de circumstanţe.

Diavolul este spiritul care declară etern „tot ce ştiu este tot ce trebuie ştiut“; spiritul care se îndrăgosteşte de propriile sale producţii şi, în consecinţă, nu mai poate să vadă dincolo de ele. Diavolul este dorinţa de a avea dreptate, mai presus de toate, de a avea dreptate odată pentru totdeauna, în loc de a admite insuficienţa şi ignoranţa, şi de a participa, de aceea, la însuşi procesul creaţiei. Diavolul este spiritul care neagă la nesfârşit, pentru că îi este frică, pentru că, la o analiză finală, este temător şi slab.

Lipsa de diferenţiere între existenţa adversarului ca proces şi existenţa anomaliei ca element constitutiv al experienţei este cea care ne-a condus către unele dintre

cele mai rele excese ale creştinismului (şi nu numai ale creştinismului). S-a întâmplat mereu ca oamenii cu o „gândire corectă“ să facă confuzii între fiinţa geniului şi cea a străinului, care oferă ca pe o ofrandă experienţa aflată în contrast cu credinţa constituită, cu procesul de respingere a unei astfel de experienţe. Această lipsă de discriminare este atât comprehensibilă, cât şi motivată: comprehensibilă, pentru că straniul/străinul/ideea neobişnuită/eroul revoluţionar strică planurile şi produce o dereglare afectivă (care este starea dorită cu cea mai mare devoţiune de către diavol); motivată, întrucât, punând anomalia în aceeaşi categorie cu răul, permite reprimarea lui „justificată“. Cu toate acestea, actul eroic de actualizare a moralităţii curente — prin promovarea contactului inconfortabil cu necunoscutul — creează haos doar în serviciul ordinii superioare. A reprima acel proces şi a te crampona „patriotic“ de tradiţie înseamnă a te asigura că acea tradiţie se va prăbuşi precipitat — şi mult mai periculos — la un moment dat, într-un viitor nu prea îndepărtat.

Existenţa fanteziei mele lascive sau agresive — pentru a lua un exemplu specific de lucru privit în general într-o lumină difuză — nu este rea, dacă sunt un creştin devotat: rău este actul de a nega existenţa unei astfel de fantezii (sau, poate, gestul de a o pune în act, fără luarea în considerare a locului său adecvat). Fantezia în sine constituie doar o informaţie (informaţie inacceptabilă, ca să fim sinceri, din perspectivă curentă, pur provizorie: însă informaţie cu capacitatea de a transforma, dacă este recunoscută). În mod similar, existenţa musulmanului şi punctul de vedere al religiei musulmane nu sunt rele, dacă eu sunt creştin credincios. Rea este, dimpotrivă, prezumţia mea de omniscienţă personală — siguranţa mea că îmi înţeleg credinţa creştină suficient de bine pentru a presupune necesitatea opoziţiei ei faţă de străin şi de ideile lui; certitudinea mea că identificarea cu o structură morală „înţeleasă“ este suficientă pentru a-mi garanta integritatea, şi, în consecinţă, persecutarea ignorantă şi autojustificată a musulmanilor. Diavolul nu este lucrul inconfortabil în sine, ci actul de a te eschiva de la lucrul respectiv. Slăbiciunile, prostiile, neglijenţele şi stupidităţile care formează ineradicabil un individ nu sunt rele în sine. Aceste „neajunsuri“ sunt o consecinţă necesară a limitărilor care fac posibilă experienţa. Este un act de negare faptul că prostia există, odată ce s-a manifestat, că este rea, pentru că prostia nu poate fi învinsă. O astfel de negare pune capăt progresului spiritual. Conştientizarea ignoranţei şi a cupidităţii se manifestă în ruşine, anxietate şi durere — sub înfăţişarea musafirului a cărui sosire este cea mai temută —, iar o astfel de conştientizare poate ajunge să fie, în consecinţă, considerată întruparea răului însuşi. Însă purtătorul veştilor rele este cel care ne aduce mai aproape de lumină, în cazul în care semnificaţia ştirilor are permisiunea de a se manifesta.

Elaine Pagels a scris recent o carte, The Origins of Satan,[501] în care descrie modul în care ideea de diavol ca etern duşman al lui Hristos i-a îndreptăţit pe cei care practicau creştinismul să-i persecute pe cei care nu-l practicau. Supoziţiile persecutorului erau, de exemplu: „diavolul este inamicul, evreul nu este creştin — evreul este duşman, evreul este diavolul“. Pagels prezintă ipoteza populară, deloc nerezonabilă şi perfect justificabilă, că inventarea lui Satana a fost motivată de dorinţa de a transforma actul de persecutare a altora într-o virtute morală. Se pare totuşi că acea „cale de dezvoltare“ istorică a „ideii de adversitate“ este oarecum mai complexă. Noţiunile transpersonale referitoare la amploarea „imaginii diavolului“ nu pot apărea ca o consecinţă a motivaţiei conştiente, pentru că dezvoltarea lor necesită multe secole de activitate transgeneraţională (care nu poate fi „organizată“ uşor). Imaginea diavolului, deşi folosită neîncetat pentru a raţionaliza supunerea altora (aşa cum pot fi sabotate toate marile idei), a apărut ca o consecinţă a nesfârşitelor încercări autentice de a încapsula „personalitatea“ răului. Logica prin intermediul căreia celălalt este asociat cu diavolul funcţionează doar pentru aceia care cred că religia înseamnă credinţă — adică, identificare cu un set de „fapte“ statice şi deseori nerezonabile — şi nu acţiune, metaimitare sau întrupare a procesului creator în credinţă. Existenţa realităţii anormale, luată în considerare în mod adecvat — adevărul inconfortabil, întrupat în străin sau abstractizat sub forma filosofiei diferite —, este un apel la acţiune religioasă, nu un rău.

I-a luat omenirii mii de ani de muncă pentru a dezvolta un început de conştientizare a naturii răului pentru a produce o reprezentare dramatică detaliată a procesului care formează miezul neadaptării umane şi al nenorocirii produse voluntar. Pare prematur să arunci fructul acelei munci sau să presupui că este altceva decât ceea ce pare, înainte să înţelegi ceea ce semnifică. Conştiinţa răului a apărut prima dată ca o reconstituire ritualică, apoi ca imagine dinamică, exprimată în mit. Această reprezentare acoperă un amplu teritoriu spaţial şi temporal, a cărui examinare ne ajută să detaliem înţelegerea personalităţii adversarului. Personificarea arhaică a răului, cel mai temeinic dezvoltată, poate fi găsită probabil în ideile zoroastrismului, care a înflorit într-o formă relativ explicită între 1000 şi 600 î.Hr. (şi care, indubitabil, depinde ca formă de „ideile“ mult mai vechi şi mai puţin explicite). Zoroastrienii au dezvoltat numeroase idei care au fost ulterior incorporate în creştinism, inclusiv „mitul Mântuitorului; elaborarea unei eshatologii optimiste, proclamând triumful definitiv al Binelui şi salvarea universală; doctrina învierii trupurilor“.[502]

Zarathustra, miticul întemeietor al zoroastrismului, a fost un adept al lui Ahura

Mazdā (zeitatea centrală în această religie monoteistă esenţială). Ahura („cer“) Mazdā a fost înconjurat de un panteon de entităţi divine — Amesha Spentas — asemănătoare cu îngerii, care aveau în mod foarte evident o natură psihologică (cel puţin, din perspectivă modernă).[503] Aceste „spirite“ îi includ pe Asha (justiţia), Vohu Manah (gândul bun), Ārmaiti (devotamentul), Xshanthra (puterea), Haurvatāt (integritatea) şi Ameretāt (nemurirea). Ahura Mazdā a fost, de asemenea, tatăl fraţilor „gemeni“, spirite — Spenta Mainyu (spiritul benefic) şi Angra Mainyu (spiritul distructiv). Eliade afirmă:

La început, se spune într-o celebră gatha (Yasna, 30), aceste două spirite au ales, unul binele şi viaţa, celălalt răul şi moartea. Spenta Mainyu îi declară Spiritului Distrugător la „începutul existenţei“: „Nici gândurile, nici doctrinele, nici puterile gândirii noastre; nici alegerea, nici cuvintele, nici faptele noastre; nici cugetele, nici sufletele noastre nu pot cădea la învoială“. Ceea ce arată că cele două Spirite sunt deosebite — unul sfânt, celălalt rău — mai degrabă prin alegere decât prin natura lor.

Aşa, de pildă, în Zatspram este vorba de iniţierea lui Zarathustra de către acei Amahrspand (avestic, Amesa Spenta): între alte probe, „i s-a turnat pe piept metal topit şi s-a răcit“, şi „i s-a tăiat trupul cu cuţitele, au apărut vederii măruntaiele, sângele a curs; a trecut mana pe deasupra lui şi îndată s-a vindecat“ (Zatspram, 22:12–13). Acestea sunt încercări tipic şamanice. Teologia lui Zarathustra nu este „dualistă“, în sensul strict al termenului, pentru că Ahura Mazda nu este confruntat cu un „antizeu“; opoziţia se declară, la origine, între cele două Spirite. Pe de altă parte, unitatea dintre Ahura Mazda şi Spiritul cel Sfânt este de mai multe ori subînţeleasă. Pe scurt, Binele şi Răul, sfântul şi demonul distructiv purced de la Ahura Mazda, dar, întrucât Angra Mainyu şi-a ales el însuşi modul de a fi şi vocaţia sa malefică, Domnul înţelept nu poate fi considerat drept responsabil de apariţia Răului. Pe de altă parte, Ahura Mazda, în atotştiinţa sa, ştia de la început care va fi alegerea Spiritului Distrugător, şi totuşi nu l-a impiedicat; ceea ce poate să însemne fie că Dumnezeu transcende toate contradicţiile, fie că existenţa Răului constituie condiţia prealabilă a libertăţii umane.[504]

Miticii „fraţi ostili“ — Spenta Mainyu şi Angra Mainyu, Osiris şi Seth,

Ghilgameş şi Enkidu, Cain şi Abel, Hristos şi Satana — sunt reprezentanţii a două tendinţe individuale eterne, „fiii gemeni ai zeului“, eroi şi duşmani. Fosta tendinţă, mântuitorul arhetipal, este spiritul infinit al creaţiei şi transformării, etern caracterizat de capacitatea de a accepta necunoscutul şi, de aceea, de a avansa spre „regatul ceresc“. Adversarul etern, dimpotrivă, este incarnarea în practică, imaginaţie şi filosofie a spiritului negării, eterna respingere a „necunoscutului mântuitor“ şi adoptarea autoidentificării rigide. Miturile despre „fraţii ostili“ — ca şi cele despre zoroastrieni — tind să sublinize rolul liberei alegeri în determinarea modului esenţial de fiinţare. Hristos, de exemplu, şi Gautama Buddha sunt tentaţi constant şi potenţial spre rău, dar aleg să-l respingă. Angra Mainyu şi Satana acceptă răul, dimpotrivă, şi se delectează cu el (în ciuda evidenţei că aceasta le produce suferinţă). Alegerea acestor spirite nu poate fi redusă la un aspect esenţial, cum ar fi condiţiile particulare ale experienţei (care, oricum, sunt identice pentru ambele „fiinţe“) sau capriciile naturii intrinseci. Este voinţa de a face ceea ce se ştie că este greşit, în ciuda capacităţii de a înţelege şi evita o astfel de acţiune, care caracterizează răul în mod deosebit — răul din spirit şi om. Astfel, Dumnezeul lui Milton poate comenta, despre degenerarea lui Satana şi a omenirii:

Căzând şi el, şi toată seminţia-i

Necredincioasă… Şi a cui va fi

Greşeala, dacă nu a lui şi numai

A lui? Nerecunoscătorul! Tot

Ce de la noi putea avea, avut-a!

Drept l-am făcut, de sine stătător.

Destul să poată ţine piept ispitei,

Dar slobod şi să cadă, totodată.[505]

Refuzul binelui este, cred, cel mai eficient şi frecvent justificat de referirea la

teribilele consecinţe afective ale conştiinţei (de sine). Aceasta înseamnă că înţelegerea vulnerabilităţii şi mortalităţii omului, precum şi suferinţa asociată cu acea vulnerabilitate — înţelegerea cruzimii supreme şi a lipsei de sens a vieţii — pot fi folosite ca raţionamente pentru rău. Viaţa este îngrozitoare şi pare, în anumite momente, doar îngrozitoare: nedreaptă, iraţională, dureroasă şi fără sens. Interpretată într-o asemenea lumină, existenţa însăşi poate apărea foarte bine drept ceva rezonabil eradicat. Mefistofel al lui Goethe, „prinţul minciunilor“, îşi defineşte prin urmare filosofia în următorii termeni (Prima Parte din Faust):

Sunt spiritul ce totul neagă

Şi cu dreptate, dat fiind că tot ce naşte şi devine

E vrednic să se prăpădească.

Nimic să nu mai ia fiinţă-ar fi mai bine.

Astfel cam tot ce voi numiţi păcat,

Distrugere şi rău

E însuşi elementul meu.[506]

El repetă acest credo, într-o formă uşor modificată, în Partea a Doua:

Trecut! Ce prost cuvânt!

De ce trecut?

Trecut, nimic, îmi sunt perfect la fel.

La ce mereu creaţia eternă?

Se pierde în nimic creatul, rostogol.

„Trecut“. Din asta descifrezi vreun rost?

E ca şi cum nici n-ar fi fost.

Dar ca şi cum ar fi, se-nvârte în ocol.

Acestora eu le prefer eternul gol.[507]

Realitatea spirituală se joacă pe sine la nesfârşit în realitatea profană (căci omul rămâne etern subiectul „poruncilor zeilor“). De aceea, persoanele individuale întrupează „inconştient“ teme mitologice. O astfel de întrupare devine în mod special evidentă în cazul indivizilor măreţi, acolo unde jocul „forţelor divine“ devine virtual tangibil. Am analizat anterior[508] secţiuni din autobiografia lui Lev Tolstoi folosind experienţa personală autoraportată drept exemplu universal pentru consecinţele catastrofice, în primul rând afective, ale anomaliei revoluţionare. A doua reacţie ideologică a lui Tolstoi la o astfel de anomalie este la fel de arhetipală. „Veştile“ din Europa occidentală — revelaţia „morţii lui Dumnezeu“ — s-au revărsat în cascadă prin credinţele implicit şi explicit determinate cultural şi schemele de acţiune, propulsându-l cu capul înainte, pe o perioadă foarte lungă, în agitaţie emoţională şi haos existenţial. Identificarea cu spiritul negării pândea ca o tentaţie profundă în mijlocul acelui haos.

Tolstoi începe secţiunea relevantă a confesiunii sale cu o alegorie, derivată „dintr-un basm din Orient“. Un călător, urmărit de o fiară sălbatică, sare într-un vechi puţ. Apucă o tulpină de viţă care se întâmpla să crească pe acolo şi se caţără pe ea. Pe fundul puţului pândeşte un balaur bătrân, cu gura deschisă. Deasupra puţului este fiara îngrozitoare — nu există cale de întoarcere. Braţele călătorului slăbesc, tot căţărându-se pe viţă, dar el continuă să reziste. Apoi vede doi şoareci — unul negru şi altul alb — care rod fiecare din altă parte a tulpinii care îl ţine. Curând o vor roade de tot şi îl vor trimite pe călător de-a dreptul în gâtlejul balaurului. Călătorul vede câţiva stropi de miere pe frunzele de viţă. Îşi întinde limba, gustă mierea şi este alinat. Pentru Tolstoi totuşi plăcerile vieţii îşi pierduseră dulceaţa analgezică:

Să mă înşel pe mine — n-am de ce. Totul — e deşertăciune. Fericit — cel care nu s-a născut; moartea e mai bună decât viaţa; de ea trebuie să te izbăveşti.

Nedescoperind vreo lămurire în ştiinţă, am început să caut această lămurire în viaţă, punându-mi speranţa că o voi afla în oamenii care mă înconjurau; aşa că am început să observ oamenii — asemănători cu mine —, cum trăiesc ei în jurul meu şi cum se raportează ei la acea întrebare care pe mine mă dusese la disperare.

Şi iată ce am descoperit eu la oamenii aflaţi în aceeaşi situaţie cu mine, din punctul de vedere al educaţiei şi al modului de viaţă.

Am descoperit că pentru oamenii cercului meu există patru ieşiri din acea îngrozitoare situaţie în care ne aflăm cu toţii.

Prima ieşire este ieşirea neluării la cunoştinţă. Ea constă în a nu şti, a nu înţelege că viaţa e un rău şi o absurditate. Oamenii din această categorie, în cea mai mare parte a lor — femei sau oameni foarte tineri, sau peste măsură de obtuzi —, n-au înţeles încă acea întrebare a vieţii pe care şi-au pus-o Schopenhauer, Solomon, Buddha. Ei nu văd zmeul care îi aşteaptă, nici şoarecii care le rod tulpinile de care ei se agaţă şi care ling picăturile de miere. Dar ei ling aceste picături de miere numai până la un moment dat: ceva tot le va atrage atenţia asupra zmeului şi a şoarecilor, şi — gata cu linsul. De la aceştia nu ai nimic de învăţat, nu poţi înceta să ştii ceea ce nu ştii.

A doua ieşire este ieşirea epicureismului. Ea constă în aceea că, ştiind caracterul deznădăjduit al vieţii, te foloseşti până una-alta de acele bucurii care există, fără să te uiţi nici la zmeu, nici la şoareci, iar mierea o lingi în modul cel mai plăcut, în special dacă, pe tufiş, ea s-a adunat în cantitate mare. Solomon descrie această ieşire în felul următor:

„Şi am ridicat în slăvi veselia, căci nimic nu este mai bun pentru om sub soare decât să mănânce, să bea şi să se veselească. Numai de l-ar întovărăşi la lucrul lui în tot timpul vieţii pe care Dumnezeu i-o dă sub soare.

Aşa că du-te şi mănâncă pâinea ta cu bucurie şi bea cu inimă bună vinul tău… Bucură-te de viaţă cu femeia pe care o iubeşti, în toate zilele vieţii tale celei deşarte, în toate zilele deşarte ale vieţii tale, căci aceasta este partea ta de viaţă şi în mijlocul trudei cu care te osteneşti sub soare… Tot ceea ce mâna ta prinde să săvârşească, fă cu hotărâre, căci în locuinţa morţilor în care te vei duce nu se află nici faptă, nici punere la cale, nici ştiinţă, nici înţelepciune“.

De această a doua concluzie se ţine majoritatea oamenilor din cercul nostru.

Condiţiile în care ei se găsesc fac ca ei să aibă mai mult desfătări decât rele, iar obtuzitatea morală le dă posibilitatea să uite că avantajele situaţiei lor sunt întâmplătoare, că nu toţi pot avea 1 000 de femei şi de palate, ca Solomon, că la fiecare om cu 1 000 de neveste există 1 000 de oameni fără neveste şi la fiecare palat există 1 000 de oameni care îl construiesc cu sudoarea frunţii, şi că acea întâmplare care azi a făcut din mine un Solomon mâine mă poate face sclavul lui Solomon. Dar obtuzitatea imaginaţiei acestor oameni le dă posibilitatea să uite tot ceea ce lui Buddha nu-i dădea pace — inevitabilitatea bolii, bătrâneţii şi morţii care, dacă nu azi — mâine, va distruge toate aceste plăceri. Ceea ce unii dintre aceşti oameni afirmă, anume că obtuzitatea gândurilor şi imaginaţiei lor este o filosofie pe care ei o denumesc pozitivă, nu-i diferenţiază, după părerea mea, de categoria celor care, nevăzând problema, ling mierea. Nici pe aceşti oameni nu-i pot imita: neavând imaginaţia lor obtuză, eu nu o pot produce în mine în mod artificial. Eu n-aş putea, aşa cum nu poate niciun om viu, să-mi întorc ochii de la zmeu şi de la şoareci, de vreme ce o dată i-am văzut.

A treia ieşire este ieşirea puterii şi a energiei. Ea constă în aceea că, înţelegând că viaţa e un rău şi o absurditate, să o nimiceşti. Aşa procedează rarii oameni puternici şi consecvenţi. Înţelegând întreaga prostie a renghiului care le-a fost jucat şi înţelegând că desfătările morţilor sunt mai numeroase decât ale celor vii, şi că cel mai bun lucru e să nu exişti, acţionează în consecinţă şi termină pe dată această glumă proastă, mai cu seamă că au la îndemână şi mijloacele: ştreangul, apa, cuţitul ca să-şi străpungă inima, trenurile de pe căile ferate. Şi oamenii cercului nostru care acţionează în felul acesta sunt tot mai mulţi şi mai mulţi. Şi oamenii acţionează aşa, în majoritatea lor, în cea mai bună perioadă a vieţii, atunci când forţele sufletului se află în plină înflorire, iar năravurile care înjosesc mintea sunt încă prea puţin însuşite. Am constatat că aceasta ar fi cea mai demnă ieşire şi am vrut să fac şi eu la fel.

Cea de-a patra ieşire este ieşirea slăbiciunii. Ea constă în aceea că, înţelegând răul şi absurditatea vieţii, continui să o lungeşti în felul acesta, ştiind dinainte că din ea nu va ieşi nimic. Oamenii din această categorie ştiu că moartea e mai bună decât viaţa, dar, neavând forţa să acţioneze în mod raţional — să termine cât mai repede minciuna şi să se omoare —, parcă aşteaptă totuşi ceva. Aceasta este ieşirea slăbiciunii, căci, de vreme ce ştiu ceea ce e mai bine şi că mai binele acesta este peste puterile mele, de ce să nu mă dăruiesc acestui mai bine? Eu mă aflam în această categorie.

Oamenii de categoria mea se salvează de îngrozitoarea contradicţie pe aceste

patru căi. Oricât mi-am încordat atenţia intelectului, în afara acestor patru ieşiri nu am mai descoperit vreo alta.[509]

„Facultăţile intelectuale“ ale lui Tolstoi — raţionalitatea sa — nu au putut găsi o cale de ieşire din dilema reprezentată de incorporarea unei idei nedigerabile. Mai mult, logica dicta în mod clar că existenţa caracterizată exclusiv de suferinţă inevitabilă şi inutilă ar trebui sfârşită abrupt, ca o „glumă proastă“. Înţelegerea conflictului nesfârşit dintre individ şi condiţiile existenţei a fost cea care i-a distrus lui Tolstoi abilitatea de a lucra şi dorinţa de a trăi. El era incapabil de a vedea (cel puţin, în acel moment al călătoriei sale) că omul era făcut să se confrunte constant cu haosul — să lucreze etern pentru a-l transforma într-o fiinţă reală — mai degrabă decât să-l stăpânească în final, odată pentru totdeauna (şi, de aceea, să facă totul intolerabil de static!)

Realitatea vulnerabilităţii muritoare — caracteristica definitorie a individului şi „motivul“ apariţiei dezgustului lui pentru viaţă — poate fi făcută şi mai „nedreptă“ şi „intolerabilă“ de manifestările specifice ale unei astfel de vulnerabilităţi. Unii sunt mai săraci decât alţii, unii sunt mai slabi, unii mai urâţi — toţi mai puţin capabili, într-o anumită privinţă (iar alţii, aparent mai puţin capabili în toate privinţele). Recunoaşterea distribuirii aparent arbitrare a abilităţilor şi avantajelor adaugă motive suplimentare, „justificabile“ raţional, pentru dezvoltarea unei filosofii bazate pe resentiment şi antipatie — uneori, „în numele“ unei întregi clase, alteori, doar pentru scopurile unui individ anume. În asemenea circumstanţe, dorinţa de răzbunare pe viaţa însăşi poate deveni primordială faţă de toate celelalte, în special pentru cei „nedrept oprimaţi“. Schilodul rege Henric al VI-lea al lui Shakespeare vorbeşte în numele tuturor revoluţionarilor, al tuturor rebelilor, astfel motivat:

La trup m-a plămădit astfel, prea bine!

Poceaşcă-mi iadul mintea spre a-i răspunde.

Fraţi n-am, nu sunt asemeni vreunui frate.

Cuvântul „dragoste“, pe care-atâtea

Cărunte bărbi îl socotesc ceresc,

Pot doar cei ce se-aseamănă să-l simtă,

Nu eu, căci singur sunt în felul meu…[510]

Răul este respingerea voluntară a procesului care face viaţa tolerabilă, justificată de observarea teribilei dificultăţi a vieţii. Această respingere este arogantă, prematură, pentru că se bazează pe acceptarea unei judecăţi provizorii ca fiind finală: „totul este insuficient şi de aceea este lipsit de valoare, şi nimic nu poate fi făcut pentru a îndrepta situaţia“. Judecata de acest fel exclude orice speranţă de vindecare. Lipsa de credinţă în speranţă şi sens (care pare mai mult decât dispusă să dispară, în faţa criticii raţionale) rareori înseamnă o proporţională „lipsă de credinţă în anxietate şi disperare“ (deşi recunoaşterea inutilităţii tuturor lucrurilor ar trebui, de asemenea, să submineze încrederea individului în suferinţă). Încrederea în suferinţă nu poate înceta, cu toate acestea: respingerea procesului care reînnoieşte constant aspectul pozitiv al „elementelor constitutive ale experienţei“ asigură doar faptul că echivalentele lor negative au câştig de cauză. O astfel de tortură suplimentară — adăugată aceleia deja considerate suficientă pentru a provoca ura de viaţă — produce cu siguranţă un caracter motivat să realizeze acte mai rele decât simpla sinucidere. De aceea, dezvoltarea adversarului urmează o cale previzibilă, de la mândrie („În mândra-mi glorie de altă dată, / Cât timp ambiţia şi îngâmfarea / Imbold nu-i dară prăvălirii mele, (Făcându-mă să duc război cu Cerul)“[511], prin invidie, către răzbunare[512] — ultima construcţie ca unui caracter posedat de infinită ură şi invidie:

Dar sigur fii că facerea de bine

N-o să ne fie ţelul! Răul numai, –

El ne va fi eternă desfătare,

Fiind potrivnic vrerii lui înalte.

Iar dacă providenţa lui încearcă

Să scoată binele din răul nostru,

O, noi, să-i pângărim se cere, ţelul,

Schimbându-i binele în rău.[513]

Nihilismul lui Tolstoi — dezgustul în faţa individului şi a societăţii umane, combinat cu dorinţa de eradicare a existenţei — este o consecinţă logică „rea“ a conştiinţei de sine intensificate. Cu toate acestea nu este singura consecinţă şi este posibil chiar să nu fie nici cea mai subtilă. Mult mai eficientă — mult mai ascunsă de răufăcătorul însuşi, precum şi de observatorii lui cei mai apropiaţi — este identificarea acută cu tradiţia şi obiceiul. Aceasta este prezentarea sub chipul patriotismului, pentru a facilita îndreptarea puterii de stat spre distrugere. Nietzsche a descris această „loialitate“ în următorul mod:

Definiţia moralităţii: Moralitatea — idiosincrazia decadenţilor, căreia i se adaugă motivul ulterior al răzbunării împotriva vieţii — încununate de success. Ataşez valoare acestei definiţii.[514]

Descrierea deciziei iniţiale motivate şi a distrugerii ulterioare mi se pare a caracteriza procesul şi starea finală bifurcată a degenerării morale (şi, de aceea, psihologice) mai precis şi mai puternic decât orice teorie pur „ştiinţifică“ a psihopatologiei generate în prezent. Desigur, suntem acum în imposibilitate de a ne lua suficient de în serios sinele redus raţional, pentru a presupune o relaţie între rău ca „forţă cosmică“ şi măruntele noastre transgresări şi autotrădări. Credem că, reducând amploarea şi importanţa erorilor noastre, suntem în mod adecvat umili; în realitate, suntem doar nedispuşi să ducem povara adevăratei noastre responsabilităţi.

Adversarul în acţiune: degradarea voluntară a hărţii sensului

Cine este singurul care are motiv să se mintă pe sine, excluzându-se din realitate?

Acela care suferă din pricina ei.[515]

Tragica întâlnire cu forţele necunoscutului este inevitabilă, în cursul dezvoltării normale, dată fiind continua expansiune a conştientizării conştiente. Nici măcar identificarea socializată cu canonul cultural nu poate oferi o protecţie imbatabilă. Contactul personal neprotejat cu tragedia este inextricabil conectat cu apariţia conştiinţei de sine, care are drept consecinţă mitică (echivalentul ei virtual) conştientizarea intensificată a limitării umane. Această conştientizare este manifestată în ruşine şi a fost exprimată mitologic drept ruşine de goliciune, care reprezintă cunoaşterea vulnerabilităţii esenţiale şi a slăbiciunii în faţa lumii.

Natura intrinsecă a experienţei umane garantează faptul că motivaţia puternică pentru adaptarea înşelătoare este mereu prezentă. Întâlnirea cu ceea ce este cu adevărat oribil şi înspăimântător, până la urmă, este cea care inspiră teamă şi provoacă evitarea. Tendinţa umană de a se refugia în false raiuri de siguranţă trebuie luată în considerare, de aceea, cu compasiune şi înţelegere. Maturizarea este un proces înspăimântător. Trcerea de la lumea matriarhală paradiziacă a copilăriei la masculinitatea decăzută, lumea socială, este plină de pericole. Acelaşi lucru poate fi spus despre pericolele individualităţii post-ucenicie. Nu e uşor să devii adolescent, după ce ai fost copil. Se poate spune că această tranziţie este în sine un act eroic. De aceea se întâmplă, ocazional, ca aceia care au abandonat eroismul ca stil de adaptare să nu facă nici măcar acest prim pas. Relativele avantaje care însoţesc libertatea din ce în ce mai mare pot părea înfricoşătoare şi de o valoare îndoielnică, dată fiind responsabilitatea şi lipsa de siguranţă care fac parte integrantă din maturitate.

Pe măsură ce are loc maturizarea, „mediul“ se transformă. Pe măsură ce individul în plină dezvoltare îşi controlează forţele, capacitatea lui comportamentală se extinde. El poate face mai multe lucruri şi, în consecinţă, experimentează mai multe lucruri. Abilitatea de a crea fenomene până acum necunoscute şi, de aceea, înspăimântătoare, creşte constant, iar graniţele domeniului experienţei individului se extind în cele din urmă dincolo de zona protejată de părinţi. Abilitatea de a promova la nesfârşit capacitatea de înţelegere este esenţială pentru capacitatea de adaptare a individului; această abilitate vine totuşi cu un preţ imens, care este cunoaşterea finitudinii şi a morţii. Din acest motiv există motivaţia puternică de a opune rezistenţă în faţa unei asemenea dezvoltări, atunci când ea apare la timp; de a lupta cu disperare pentru menţinerea ignoranţei copilăriei sau de a se ascunde în spatele ordinelor altora. Individualitatea — care este abilitatea de a stabili un domeniu de experienţă unic pentru sine, capacitatea de a crea experienţă pur subiectivă — înseamnă, de asemenea, acceptarea vulnerabilităţii şi a mortalităţii. Capacitatea creatoare este Logos divin, care, în cursul dezvoltării sale, necesită recunoaşterea inevitabilităţii eşecului şi a morţii. Acesta este, parţial, sensul simbolului crucificării creştine, care amestecă paradoxal mortalitatea cu divinitatea, care descrie „zeul muritor“, infinit creativ, responsabil şi vulnerabil.

Existenţa individuală înseamnă existenţă limitată. Existenţa limitelor face experienţa posibilă; realitatea lor face experienţa insuportabilă. Ni s-a acordat capacitatea de transcendenţă constantă, ca antidot, însă respingem frecvent această capacitate, pentru că folosirea ei înseamnă să ne expunem voluntar la necunoscut. Fugim pentru că, fundamental, ne temem de necunoscut; o astfel de frică ne face să ne agăţăm de identităţile noastre sociale protectoare, care ne ocrotesc de ceea ce nu înţelegem. Astfel, fugind, devenim sclavii convenţiei şi ai obiceiului şi negăm lucrul cel mai bun şi problematic din noi înşine. De ce să fugim? Frica — frica de necunoscut şi sora ei geamănă, frica de respingere din partea lumii sociale protectoare, care duce la subjugarea patologică a personalităţii individuale unice, la respingerea întregii fiinţe personale (care, atunci când este manifestată, are o capacitate reală de izbăvire). Marele Tată urăşte inovaţia şi este capabil să ucidă pentru a o împiedica; Marea Mamă, izvorul întregii cunoaşteri noi, are o faţă care te paralizează dacă o întâlneşti. Cum să nu fugim, când ne confruntăm cu asemenea forţe? Dar a fugi înseamnă că tot ce este valoros îmbătrâneşte şi apoi moare.

Când un copil se naşte, el este protejat de capriciile existenţei prin bunăvoinţa circumstanţelor, prin intermediul prezenţei materne; bebeluşul este pregătit, a

priori, instinctiv, să reacţioneze la o astfel de protecţie şi să formeze o relaţie — o legătură cu mama. Bebeluşul neajutorat se află la mila mamei, dar este şi ocrotit de lumea îngrozitoare. Cultura intervine sub forma proscrierilor comportamentului, când mortalitatea ameninţă în egală măsură, însă aderarea la astfel de cerinţe înseamnă o responsabilitate crescută, separarea de mama cea bună şi sacrificarea relaţiei de dependenţă primară. Cultura modelează personalitatea în curs de maturizare, oferind cunoaştere, dar, în acelaşi timp, limitare, întrucât lumea socială mutilează individualitatea, interesul şi sensul.

Spiritul este oferit ca o ofrandă grupului, pentru a menţine atitudinea binevoitoare a acestuia din urmă, asigurându-i protecţia continuă şi partea de cunoaştere derivată din istorie. Identificarea cu grupul este necesară în cursul dezvoltării normale — aceasta consolidează maturizarea şi separarea de solicitudinea maternă oarbă —, însă, în cele din urmă, grupul este tiranic şi cere obedienţă, mergând până la sacrificarea fiinţei unice. Aceasta nu vrea să spună, în mod naiv, că grupul este intrinsec rău, că rădăcina suferinţei umane este îngropată în pământul lumii sociale. Societatea înseamnă într-un sens strict expansiunea puterii, care poate fi realizată conform cu alegerea individuală. Trecutul conţine în el înţelepciunea comportamentală a generaţiilor, instituită în durere şi frică, şi oferă posibilitatea imensei extinderi a puterii şi abilităţii individuale. Cultura şi civilizaţia oferă fiecărui individ oportunitatea de a sta pe umerii giganţilor. Adoptarea identităţii de grup ar trebui să reprezinte ucenicie, nu capitulare; ar trebui să constituie un stadiu evolutiv spre maturizarea disciplinată, necesitând supunerea şi sacrificarea temporară a individualităţii imature, înainte de renaşterea ei ulterioară, într-o formă controlabilă, sub conducere voluntară.

Apartenenţa la grup, faptul de a fi o fiinţă socială reprezintă o depăşire necesară a dependenţei copilăriei, însă spiritul grupului pretinde achitarea datoriei. Identificarea absolută cu grupul înseamnă respingerea diferenţei individuale: înseamnă respingerea „deviaţiei“, chiar a „slăbiciunii“, din punctul de vedere al grupului; înseamnă reprimarea individualităţii, sacrificarea nebunului mitic; înseamnă abandonarea „fratelui mai mic“, acela care este simplu şi insuficient. Grupul, desigur, simte pur şi simplu că-şi face datoria, insistând asupra sacrificiului; crede, cu suficientă justificare, că pur şi simplu îşi protejează structura. Cu toate acestea, grupul nu este capabil să facă judecăţi definitive referitor la ceea ce este necesar — ce este bine şi ce este rău —, pentru că el este incomplet prin însăşi natura sa: este o structură statică, una compusă din trecut. Diferenţa individuală, slăbiciunea chiar — pedeapsă pentru absolutist —

reprezintă putere, dintr-un punct de vedere ceva mai incluziv; este acea forţă capabilă să transcendă inevitabila limitare a grupului şi să extindă puterea de înţelegere a tuturor.

Absolutiştii, respingând necesitatea oricărei schimbări, neagă în faţa lor şi în faţa altora până şi propria lor putere, pentru că adevăratul eroism, indiferent de sursa lui, are capacitatea de a perturba statu-quo-ul. Printr-o astfel de negare, absolutistul speră să găsească protecţie în faţa vulnerabilităţii sale individuale. În realitate totuşi el a suprimat şi patologizat unicul element din sine care ar putea să-i ofere o asemenea protecţie: şi-a subminat abilitatea de a utiliza singurul proces capabil să-i furnizeze siguranţă şi libertate:

Un călător care a vizitat multe ţări şi popoare, precum şi câteva continente, a fost întrebat ce trăsături umane a găsit peste tot; a răspuns: oamenii sunt înclinaţi spre lene. Unii vor simţi că el ar fi putut spune mai corect: sunt toţi timizi. Se ascund în spatele obiceiurilor şi opiniilor. La bază, fiecare fiinţă umană ştie foarte bine că se află pe lumea aceasta doar o dată, fiind ceva unic, şi că niciun accident, oricât de neobişnuit, nu va azvârli împreună, pentru a doua oară, o astfel de pluralitate curioasă şi difuză; el cunoaşte asta, dar o ascunde ca pe o conştiinţă murdară — de ce? Din frică de vecinul lui, care insistă asupra convenţiilor şi se învăluie în ele.

Dar ce îl face pe individ să se teamă de vecinul său, să gândească şi să se comporte ca şi cum ar fi parte din turmă şi să se simtă nemulţumit de sine? Un sentiment de ruşine, poate, în unele cazuri, destul de rare. La cei mai mulţi, este vorba despre dorinţa de confort, inerţia — pe scurt, acea înclinaţie spre lene despre care vorbea călătorul. Are dreptate: oamenii sunt mai mult leneşi decât timizi şi cel mai mult se tem de problemele cu care i-ar putea încărca orice gest de onestitate şi transparenţă necondiţionate.

Doar artiştii urăsc această viaţă neglijentă, cu maniere împrumutate şi opinii superficial adecvate, şi dezvăluie secretul, conştiinţa vinovată a tuturor, precum şi principiul că fiecare fiinţă umană este o minune unică; ei îndrăznesc să ne arate fiinţa umană aşa cum este, până la ultima fibră, ea şi numai ea — ba chiar mai mult, că în această consecvenţă riguroasă a unicităţii sale ea este minunată şi demnă de a fi contemplată, inedită şi incredibilă, ca fiecare creaţie a naturii, şi în niciun caz ternă.

Când un mare gânditor dispreţuieşte oamenii, el dispreţuieşte, de fapt, lenea lor: din acest motiv, oamenii au aparenţa produselor de serie şi par indiferenţi şi nedemni de prietenie sau instruire. Fiinţa umană care nu vrea să aparţină maselor trebuie doar să înceteze să se simtă bine cu sine însăşi; să-şi dea voie să-şi urmeze conştiinţa care strigă la ea: „Fii tu însăţi! Ce faci, spui şi doreşti în prezent nu reprezintă cu adevărat ce eşti tu însăţi“.[516]

Negarea individualităţii unice transformă înţeleptele tradiţii ale trecutului în rutinele oarbe ale prezentului. Aplicarea literei legii atunci când este necesar spiritul legii reprezintă un act de batjocură la adresa culturii. Pare sigur să păşeşti pe urmele celorlalţi, şi acest lucru nu îţi cere să gândeşti deloc, dar este inutil să urmezi o cărare bătătorită, atunci când terenul însuşi s-a schimbat. Individul care nu reuşeşte să-şi modifice obiceiurile şi ipotezele ca urmare a schimbării se amăgeşte singur — neagă lumea —, încearcă să înlocuiască realitatea cu dorinţa sa plăpândă. Pretinzând că lucrurile sunt altfel decât sunt, îşi subminează propria stabilitate, îşi destabilizează viitorul şi transformă trecutul din adăpost în închisoare.

Întruparea individuală a înţelepciunii trecute colective s-a transformat în personificarea prostiei inflexibile prin intermediul minciunii. Minciuna este respingerea directă, voluntară a ceea ce se cunoaşte în prezent ca fiind adevărat. Nimeni nu ştie ce este adevărat în final, prin definiţie, dar oamenii oneşti profită cât mai mult de experienţa lor. Teoriile morale despre ceea ce este adevărat, deşi incomplete dintr-o anumită perspectivă transcendentă ipotetică, explică ceea ce au văzut şi ceea ce sunt, în măsura în care toate acestea au fost determinate în cursul efortului diligent. Nu este necesar, pentru a defini efortul, să fi văzut şi auzit totul — aceasta ar face din adevăr ceva imposibil. Este necesar doar să fi reprezentat şi să se fi adaptat la ceea ce a fost văzut şi auzit — să fi reprezentat şi să se fi adaptat la acele fenomene care caracterizează lumea naturală şi pe cea socială, aşa cum au fost ele întâlnite, şi la sine, aşa cum a fost el manifestat. Aceasta vrea să spună doar că adevărul copiilor diferă de cel al adulţilor, pentru că experienţa lor — realitatea lor — diferă. Copilul onest nu gândeşte ca un adult: el gândeşte ca un copil, cu ochii deschişi. Adultul care încă foloseşte moralitatea copilului — în ciuda capacităţilor sale adulte — minte şi ştie acest lucru.

Minciuna înseamnă aderenţă intenţionată la o schemă de acţiune şi interpretare

anterior funcţională — o paradigmă morală —, în ciuda noii experienţe, care nu poate fi înţeleasă în termenii acelei scheme; în ciuda noii dorinţe, care nu poate găsi împlinirea în acel cadru. Minciuna este respingerea cu bună-ştiinţă a informaţiei înţelese ca anormală în termenii definiţi şi evaluaţi de individul care respinge. Respectiv: mincinosul îşi alege propriul joc, îşi stabileşte propriile reguli şi apoi înşală. Această înşelătorie reprezintă un eşec de creştere, de maturizare; este respingerea procesului conştiinţei înseşi.

De aceea, minciuna nu este atât de mult un păcat de comitere, în cele mai multe cazuri, cât un păcat de omitere (deşi poate lua şi prima formă). Minciuna este o chestiune de eşec voluntar de a explora şi a actualiza. Apariţia unui eveniment anormal în fluxul curent al experienţei indică doar că prezenta schemă concentrată asupra unui scop, schemă în cadrul căreia se realizează şi evaluează comportamentul, este caracterizată de prezenţa unei imperfecţiuni. Locul imperfecţiunii, motivele existenţei sale, sensul imperfecţiunii (potenţialul ei de a altera interpretarea şi comportamentul) — toate acestea sunt ipotetice, în primul stadiu al apariţiei şi analizei anomaliei. Necunoscutul trebuie „minerit“ pentru a descoperi semnificaţii precise, înainte să se poată spune despre el că a fost experimentat, ca să nu mai vorbim de înţeles; trebuie să fie transformat, în mod laborios, din afect pur în revizuirea ipotezei şi acţiunii (în „psyche“ sau „personalitate“). „A nu face“ este de aceea minciuna cea mai simplă şi mai comună: individul nu poate doar să „nu acţioneze“, iar capcanele erorii vor rămâne nemanifeste, cel puţin temporar. Această respingere a procesului explorării creative înseamnă lipsă de actualizare plină de efort a memoriei procedurale şi declarative, adaptarea la prezent ca şi cum ar fi încă trecut, refuzul de a gândi. Rectificarea erorii nu este, până la urmă, inevitabilă; nu este nici lipsită de efort, nici automată. Medierea ordinii şi a haosului necesită curaj şi muncă.

Adoptarea identificării cu eroii trecutului este necesară, dar plină de potenţial patologic. Devine o corupere indiscutabilă, atunci când individul identificat este un mincinos care s-a făcut de bunăvoie incapabil de eroism personal. Adoptarea unei identităţi de grup şi a unei poziţii înseamnă acces la forţa colectivă şi abilitatea tehnică a culturii. Această forţă poate fi teribil de periculoasă odată ajunsă în mâini laşe şi necinstite. Mincinosul nu poate vedea nicio valoare în slăbiciune sau devianţă, nici la el, nici la alţii — doar potenţialul pentru haos — şi nu poate găsi valoare în haos sau nesiguranţă. Nu are nici simpatie, nici răbdare sau aprecierea pentru propriile slăbiciuni — sau propriile forţe — şi, de aceea, nici pentru ale altora. Mincinosul poate doar pretinde să întrupeze ceea ce

este cel mai bun din trecut, pentru că nu suportă sau nu tolerează prezenţa actuală a devianţei necesare. Aceasta înseamnă că mincinosul este un tiran, pentru că nu suportă să fie un nebun.

Mincinosul nu poate tolera anomalia, pentru că provoacă anxietate, iar mincinosul nu crede că poate sau trebuie să facă faţă anxietăţii. Aceasta înseamnă că el este motivat mai întâi să evite şi apoi să suprime activ orice tipar comportamental sau orice experimentare a lumii care nu se potriveşte confortabil în sistemul său, determinat cultural, de supoziţii morale regulatoare ale afectului. Evitarea înseamnă că experienţa anormală este menţinută „inconştientă“, ca să spunem aşa — ceea ce înseamnă incomplet realizată. Implicaţiile gândului periculos rămân neluate în considerare; prezenţa fanteziei ameninţătoare este în continuare neadmisă; existenţa acţiunii personale inacceptabile rămâne nerecunoscută. Suprimarea activă nu înseamnă „reprimarea“ intrapsihică, în sens clasic, ci acţiunea agresivă realizată în lume pentru a elimina prin forţă evidenţa erorii. Aceasta poate însemna trădare, cruzime spirituală sau aplicarea directă a puterii: poate însemna aplicarea oricărei manevre considerate necesare, pentru a distruge toate indiciile de insuficienţă. Prin urmare, aducătorul de veşti rele suferă inevitabil din cauza individului necinstit, care mai curând ar ucide sursa potenţialei înţelepciuni decât să beneficieze de mesajul ei.

Minciuna este facilă şi gratificantă, pentru că permite evitarea anxietăţii, cel puţin pe termen scurt. Cu toate acestea, pe termen lung, minciuna are consecinţe teribile. „Evitarea sau suprimarea“ experienţei inedite sau neaşteptate, care este echivalentul abstract al fugii, o transformă în ameninţare determinată (este echivalentul categorial al etichetării ca ameninţare). Domeniul noutăţii neprocesate — definit prima facie prin inacţiune şi evitare ca „ameninţare prea intolerabilă pentru a fi înfruntată“ — se extinde inevitabil cu timpul, atunci când trecutul este reţinut ca absolut. De aceea, din ce în ce mai multă experienţă devine intolerabilă, inexplicabilă şi haotică, pe măsură ce efectele cumulative ale folosirii minciunii ca mod de adaptare se manifestă inexorabil. Minciuna transformă cultura în tiranie, se schimbă în pericol, îmbolnăvindu-se şi limitând dezvoltarea şi flexibilitatea însăşi a abilităţii de adaptare. Dependenţa de minciună, pe măsură ce frica sporeşte, duce la o identificare accentuată, patologizată, cu trecutul (manifestat ca fascism: intoleranţă personală şi politică) sau degenerare decadentă (manifestată ca nihilism: deteriorare personală şi socială).

Identificarea cu spiritul negării face în cele din urmă viaţa de nesuportat, întrucât

tot ce este nou — şi, de aceea, tot ce defineşte speranţa — ajunge să fie considerat în mod axiomatic drept o pedeapsă şi o ameninţare; face viaţa insuportabilă, pe măsură ce tărâmul acţiunii acceptabile se restrânge inexorabil. Suferinţa inevitabilă trăită generează dorinţa de sfârşit al tuturor experienţelor — şi motivează acţiunile realizate pentru obţinerea acestuia —, ca o compensare şi o răzbunare pentru sterilitate, absenţa sensului, anxietate, ură şi durere:

Marabutul desenează un cerc larg pe pământ, care reprezintă lumea. Pune un scorpion, simbolul omului, în interiorul cercului. Scorpionul, crezând că a obţinut libertatea, începe să alerge în jurul cercului, dar nu încearcă niciodată să iasă din el. După ce scorpionul a alergat de câteva ori în jurul cercului, pe interior, marabutul îşi coboară băţul şi împarte cercul în două jumătăţi. Scorpionul se opreşte câteva secunde, apoi începe să alerge din ce în ce mai repede, aparent căutând o ieşire, dar negăsind-o niciodată. Este foarte ciudat că scorpionul nu îndrăzneşte să încalce linia. După câteva minute, marabutul mai împarte o dată semicercul. Scorpionul devine frenetic. Curând, marabutul îi lasă un spaţiu nu mai mare decât corpul scorpionului. Acesta este „momentul adevărului“. Scorpionul, ameţit şi confuz, nu mai este în stare să se mişte în niciun fel. Ridicându-şi coada veninoasă, scorpionul se învârte în cerc, cuprins de frenezie. Se învârte, se învârte, se învârte, până ce-şi consumă tot spiritul şi toată energia. Într-o deznădejde totală, scorpionul se opreşte, îşi lasă coada veninoasă în jos şi se înţeapă mortal. Chinul i s-a curmat.[517]

Individul care se ghidează după minciună îşi restrânge continuu domeniul de competenţă, „teritoriul explorat şi familiar“. Până la urmă, în consecinţă, nu are la cine să apeleze, decât la el însuşi. Însă propria lui personalitate a devenit, între timp, redusă şi ineptă, ca urmare a subdezvoltării — ca o consecinţă a eşecului repetat de a participa la procesul care transformă „materia precosmogonică“ în „spirit“ şi „lume“. Nu mai rămâne nimic decât slăbiciune, resentiment, ură şi frică. În acest fel, haosul care este respins din dorinţă de prea multă siguranţă îşi obţine victoria inevitabilă. „Cercul vicios“ creat de mincinos coboară inevitabil, în spirală, spre „lumea subpământeană“. Acest proces este reprezentat schematic în Figura 58: Cercul vicios al adversarului.

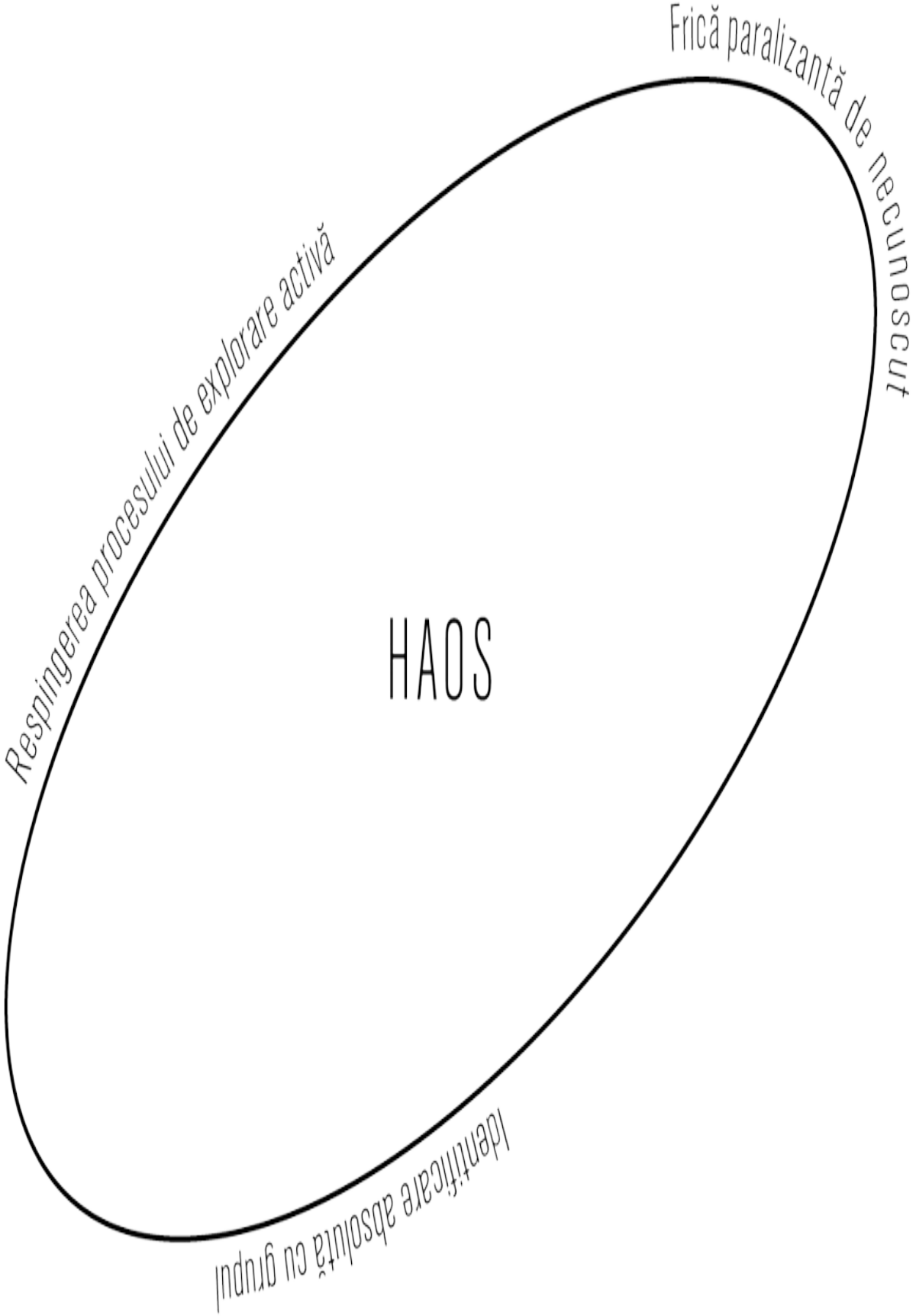

Frică paralizantă de necunoscut
HAOS
Identificare absolută cu grupul
Respingerea procesului de explorare activă

Figura 58. Cercul vicios al adversarului

Sistemul „patriarhal“, cunoscutul, este consecinţa concretă a adaptării trecute, reziduul integrat şi reprezentat ierarhic al trecutului eroic. O astfel de adaptare este cu necesitate incompletă în aceea că amploarea completă a fenomenelor „naturale“ depăşeşte întotdeauna capacitatea de interpretare. Aplicarea absolutistă a trecutului, motivată de frica de necunoscut, transformă trecutul în tiranie care nu tolerează experienţa inevitabilă individuală sau deviantă. Acest proces de „deificare ancestrală absolută“ este consecinţa căutării siguranţei, devenită necesară din cauza abandonării eroismului individual ca potenţial mod de adaptare. O astfel de abandonare apare ca o consecinţă a autodefinirii premature şi arogante — definire care transformă vulnerabilitatea umană evidentă în dovadă supremă şi suficientă pentru insuportabila cruzime a lui Dumnezeu şi inutilitatea omului.

Căutarea constantă a siguranţei, mai curând decât întruparea libertăţii, este dorinţa de a conduce după litera legii, mai curând decât după spiritul ei. Suprimarea forţată a devianţei, care rezultă, se bazează pe dorinţa de a sprijini pretenţia că necunoscutul nu există. Această suprimare are drept urmare eliminarea transformării creative din sfera individuală şi socială. Individul care îşi neagă identificarea individuală cu eroicul va ajunge să se identifice cu şi să slujească forţa tiranică a trecutului şi să sufere consecinţele. Acest principiu este just ilustrat de povestea mitică a lui Iuda. Iuda îl sacrifică pe Hristos, eroul, autorităţilor tradiţiei — având cele mai bune motive —, apoi ajunge să se autodistrugă din disperare:

Atunci Iuda, cel ce L-a vândut, văzând că a fost osândit, s-a căit şi a adus înapoi arhiereilor şi bătrânilor cei treizeci de arginţi,

Zicând: Am greşit vânzând sânge nevinovat. Ei i-au zis: Ce ne priveşte pe noi? Tu vei vedea.

Şi el, aruncând arginţii în templu, a plecat şi, ducându-se, s-a spânzurat.[518]

Sacrificiul eroului în faţa Marelui şi Teribilului Tată înseamnă abandonarea identificării cu procesul care face cosmos din haos. Respingerea procesului prin care nesfârşitul negativ şi îngrozitor este transformat în acceptabil şi benefic înseamnă, prin definiţie, sfârşitul oricărei speranţe:

De aceea vă zic: Orice păcat şi orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta.

Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului se va ierta lui; dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie.[519]

Individul minte pentru a se convinge pe el însuşi şi pe ceilalţi că el întrupează măreţia trecutului. El pretinde că este cinstit şi curajos, în loc să acţioneze moral şi brav. Este posibil ca acţiunile cu adevărat curajoase să întoarcă grupul împotriva lui, şi doar identificarea cu grupul îi va menţine capul deasupra apei. Minciuna înseamnă negarea sinelui, înseamnă abandonarea identificării mitice cu Dumnezeu, înseamnă colaps „revoluţionar“ involuntar sigur, în timp. Minciuna înseamnă refuzul conştient de a modifica şi a reconfigura comportamentul şi credinţa afirmate istoric, pentru a incorpora noutatea şi a diminua ameninţarea.

Eşecul nesfârşit al actualizării voluntare înseamnă generarea de mocirlă în jurul individului, acolo unde existase odată „apa vieţii“; ceea ce ar putea fi lichid dătător de viaţă devine o mlaştină mortală, compusă din erori trecute, traume nerezolvate şi dificultăţi curente. Acesta este domeniul caracterizat de Freud ca „inconştient“, în care sunt azvârlite „amintirile refulate“. Însă informaţia neprocesată nu este chiar amintire. Ceea ce nu a fost încă explorat nu este încă memorabil, nici măcar „real“. Consecinţa acţiunii nerealizate este mai precis „potenţialul din care pot fi construite «spiritul» şi «lumea»“ — o mare parte din ea, care există implicit în lume aşa cum există în prezent (în loc de a fi „înmagazinată în memorie“). (Implicit, adică sub forma „neplăcerii“ neîntâlnite, dar latente — sub forma scrisorii la care nu s-a răspuns, datoriei neplătite sau disputei nerezolvate.)

Această mlaştină autogenerată ajunge să fie din ce în ce mai impenetrabilă, pe măsură ce trece timpul; devine din ce în ce mai „nelocuibilă“, pe măsură ce se propagă consecinţele evitării pe termen lung (pe măsură ce monştrii din mlaştină dau la iveală noi capete flămânde). Această „acumulare de potenţial precosmogonic“ este echivalentă cu reanimarea dragonului haosului (este exact echivalentul retrezirii lui Tiamat, care doarme etern sub lumea sigură şi familiară). Cu cât un anumit mod de adaptare este mai limitat, mai constrâns de frică, lipsit de credinţă şi represiv — respectiv, cu cât minciuna este mai extremă — cu atât mai înspăimântător, mai periculos, mai intolerabil şi mai puternic este dragonul. În acest mod, atitudinea ajunge să definească lumea. Orice încercare de a dori ca un aspect al existenţei să fie scos din existenţă îl transformă în duşman. Fiecare faţetă a fiinţei ascunsă de lumină duce la o existenţă coruptă şi însetată de soare, în subteran. Experienţa — realitatea absolută în sine, la analiza finală — nu poate fi negată fără consecinţe. Realitatea nu poate fi fantasmată în afara existenţei. Întărirea unei dorinţe asigură doar faptul că informaţia conţinută în experienţa negată nu poate fi nici înlăturată din domeniul ameninţării, nici folosită în scopuri de adaptare.

Este posibil ca noi să fim, de fapt, adaptaţi la lume — să fim adaptaţi la lume aşa cum există ea de fapt, nu aşa cum am dori noi să fie. Este posibil ca experienţa noastră să conţină informaţii suficiente pentru a ne asigura supravieţuirea fericită. Aceasta înseamnă că fiecare sarcină lăsată neîndeplinită — fiecare „teritoriu“ emergent lăsat neexplorat — cuprinde informaţii latente din care ar putea fi încă extrasă personalitatea competentă. Dacă experienţa este validă ca sursă a lumii şi a spiritului, atunci acele elemente ale experienţei care au fost evitate sau suprimate, sau devalorizate pot încă să conţină în ele ceea ce este absolut esenţial pentru continuarea existenţei de succes. Mişcarea voluntară spre „bine“ va însemna de aceea reintegrarea „materialului“ de care se debarasase — incorporarea voluntară a ceea ce pare a fi, în prezent, nedigerabil. Alternativa la această „urmărire voluntară a necomestibilului“ este catastrofa psihologică finală, la nivel social sau individual, provocată de contactul involuntar cu „forţele ostile“ ale fiinţei respinse. Din perspectivă mitologică, această catastrofă psihologică este reuniunea accidentală cu Teribila Mamă, pe un teritoriu rămas la alegerea ei. Acest „incest oedipian“ culminează cu suferinţă sigură pentru „eroul“ îndărătnic: culminează cu suicid, dezmembrare, castrare — se termină cu sacrificiul final al conştiinţei „masculine“ şi cu victoria lumii subpământene.

Identificarea individului cu propria cultură îl protejează de necunoscutul îngrozitor şi îi permite să funcţioneze ca un membru acceptabil al societăţii.

Funcţionarea servilă întăreşte grupul. Însă grupul declară că anumite moduri de gândire şi acţiune reprezintă tot ce este acceptabil, iar aceste moduri particulare nu epuizează necunoscutul şi capabilităţile necesare ale fiinţei umane. Masca socială rigidă şi zâmbitoare este pretenţia individului de a fi „aceeaşi persoană“ cu toţi ceilalţi (adică, aceeaşi persoană decedată) — că nu este un dezastru natural, nu este un străin, nu este ciudat — nu este anormal, slab, laş, inferior şi răzbunător. Adevăratul individ totuşi — nebunul onest — stă în afara enclavei protectoare a acceptanţei, neizbăvit — personificarea slăbiciunii, a inferiorităţii, răzbunării, laşităţii, diferenţei. Nu poate să se conformeze şi, pentru că nu poate să se conformeze, este ţinta tiraniei grupului (şi a propriei sale judecăţi, în măsura în care el este acel grup). Dar omul ca nebun, slab, ignorant şi vulnerabil este ceea ce grupul nu este: un individ autentic, care există cu adevărat, care experimentează cu adevărat, care suferă cu adevărat (cu condiţia să poată admite aceasta). Conştientizarea limitării personale intrinseci şi înţelegerea consecinţelor ei aduce o definire clară a naturii experienţei subiective, atunci când îi este permis să iasă la suprafaţă, şi consolidează încercările de adaptare la acea experienţă. Acesta este motivul pentru care doar cei nemântuiţi — proscrisul, bolnavul, orbul şi ologul — pot fi „salvaţi“. Înţelegerea adevăratei naturi a experienţei subiective — a realităţii individuale, în afara constrângerilor amăgitoare ale grupului — are o putere suficientă pentru a demoraliza, în mod absolut. Eterna consecinţă a conştiinţei de sine este de aceea alungarea din rai, sub formele ei materne şi patriarhale. Însă această cădere este un pas pe calea „adevăratului paradis“ — un pas spre adoptarea identificării cu eroul care nu este protejat de capriciile existenţei, dar care poate să transforme activ teribilul necunoscut într-o lume sustenabilă şi productivă. Acceptarea (cel puţin, recunoaşterea) limitării muritoare care caracterizează experienţa umană constituie de aceea condiţia preliminară pentru adaptarea adecvată. Minciuna, care neagă experienţa individuală, este negarea nebunului, dar nebunul este adevărul.

Acceptarea slăbiciunii muritoare este umilinţa paradoxală care slujeşte drept condiţie preliminară a adevăratului eroism. Atitudinea eroică se bazează pe credinţa că încă există ceva nou şi valoros, care să fie întâlnit şi asimilat, indiferent de puterea şi stabilitatea poziţiei curente. Această credinţă se bazează mai departe pe încrederea în potenţialul uman — încrederea că spiritul individual va reacţiona la provocare şi va înflori. O astfel de credinţă trebuie postulată — voluntar, liber — înainte de participarea la orice efort eroic. Acesta este saltul necesar care face posibilă acţiunea curajoasă şi creativă; care face ca religia să fie ceva real. De aceea, umilinţa înseamnă: nu sunt încă ceea ce aş

putea să fiu. Aceasta este o zicală atât precaută, cât şi optimistă.

Poziţia adversă, înşelăciunea, se bazează pe credinţa că acea cunoaştere a prezentului cuprinde toată cunoaşterea necesară — se bazează pe încrederea că necunoscutul a fost în sfârşit cucerit. Această încredere este echivalentă cu negarea vulnerabilităţii, echivalentă cu adoptarea omniscienţei — „ce fac este tot ce este de făcut, ce ştiu este tot ceea ce este de ştiut“. Inextricabil asociată cu adoptarea unei astfel de poziţii este negarea, implicită sau explicită, a existenţei, a posibilităţii şi necesităţii eroicului, întrucât tot ce a meritat a fost deja făcut, toate problemele au fost rezolvate, paradisul s-a desfăşurat deja înaintea noastră. Aceasta este o poziţie îngrozitoare, căci axioma încrederii „Noi suntem mântuiţi“ face din suferinţa umană însăşi (care nu poate fi niciodată eradicată ca urmare a identificării ideologice) ceva eretic — ceva care poate exista doar ca o insultă la adresa păzitorilor ordinii tradiţionale. În acest fel, autoritarul este în mod necesar privat de empatia sa, chiar şi de cea îndreptată spre sine: în „lumea perfectă“, existentă în prezent, nimic imperfect nu poate fi acceptat să existe. Aşadar, adversarul se repliază într-o poziţie în care nu poate să-şi admită nici măcar propria nefericicre (ca să nu mai vorbim de nefericirea celorlalţi). Nu poate fi imaginată o postură mai lipsită de speranţă.

Acceptarea insuficienţei catalizează în mod paradoxal identificarea cu eroul şi deschide posibilitatea de participare la procesul creaţiei şi al înnoirii. Respingerea insuficienţei produce, dimpotrivă, identificarea cu adversarul, a cărui locuinţă eternă este iadul. Acest iad este ceva a cărui natură poate fi făcută explicit comprehensibilă, în ciuda caracterului ei mitologic; este ceva care are trăsături familiare şi definite; ceva care poate fi înţeles, în primul rând, ca o consecinţă a „dezechilibrului elementelor constitutive ale realităţii“. Adoptarea modului de adaptare înşelător sau antagonic generează o căutare accelerată a siguranţei şi o probabilitate crescută de agresivitate, în acele cazuri în care identificarea cu canonul cultural este considerată posibilă sau degenerarea personalităţii şi prăbuşirea decadentă (unde costurile identităţii culturale sunt considerate „prea mari“, unde nu există o astfel de identificare aşteptând să ofere protecţie sau unde până şi comportamentul fascist apare ca fiind ceva pozitiv de manifestat în lumea prea insuportabilă).

Negarea eroicului promovează fascismul, absoluta identificare cu canonul cultural. Tot ceea ce este cunoscut, este cunoscut în limitele unui anumit cadru particular, determinat istoric, bazat pe prezumţiile exprimate mitologic. Negarea sau evitarea necunoscutului necesită, de aceea, concomitent, deificarea unui

punct de vedere particular, anterior instituit. Modul în care sunt lucrurile, în astfel de circumstanţe, trebuie să fie modul în care ele să rămână pe veci. Punerea sub semnul întrebării a înţelepciunii trecutului expune din nou vederii necunoscutul provocator de anxietate. Această expunere a necunoscutului poate fi considerată benefică în acele circumstanţe în care adaptarea pozitivă la necunoscut este considerată a fi posibilă, ea fiind distructivă doar acolo unde domneşte lipsa de încredere în eroic. Cu toate acestea, tot ce trăieşte creşte. Atunci când conservatorismul distruge capacitatea de creativitate individuală — atunci când devine tiranie —, el lucrează împotriva vieţii, nu pentru ea. „Spiritul din lăuntru“ s-a retras din grup, din cauza fricii de dezvoltare. O societate absolut conservatoare nu poate supravieţui, pentru că viitorul transcende limitările trecutului, iar conservatorul absolut doreşte să limiteze ceea ce ar putea fi la ceea ce a fost deja. Dacă istoria ar fi completă şi perfectă, dacă individul şi-ar fi exploatat complet potenţialul maxim, atunci rasa umană ar fi uzată, erodată, întrucât totul ar fi deja explorat, totul ar fi deja cunoscut, realizat. Însă acest apogeu al realizărilor nu a fost încă atins şi probabil nu va fi niciodată. Cei care susţin contrariul ajung rapid să se opună activ însuşi procesului care furnizează ceea ce ei pretind a fi obţinut deja.

Negarea eroicului promovează decadenţa, în egală măsură — respingerea absolută a ordinii tradiţiei: respingerea absolută a ordinii înseşi. Acest tipar de înţelegere şi comportament pare foarte îndepărtat de cel al fascistului, dar decadentul este la fel de arogant ca şi egalul său evident mai rigid. El s-a identificat pur şi simplu, la modul absolut, cu niciun lucru mai curând decât cu un lucru. El este rigid convins de credinţa că nimic nu contează, convins că nimic nu are valoare, în ciuda părerilor altora (în mod clar amăgiţi, slabi şi demni de dispreţ); convins că nimic nu merită efortul. Decadentul funcţionează în această manieră ca un anti-Midas — tot ce atinge se transformă în cenuşă.

În circumstanţe normale, individul care ajunge la adolescenţă se identifică cu tribul — cu structura colectivă, determinată istoric, menită să gestioneze ameninţarea. Individul normal rezolvă problema adaptării la necunoscut, alăturându-se unui grup. Un grup, prin definiţie, este compus din cei care au adoptat o structură centrală de valori şi care, prin urmare, se comportă identic în prezenţa altor membri ai grupului — dacă nu identic, măcar previzibil.

Fascistul se adaptează la grup cu o răzbunare. El construieşte ziduri din ce în ce mai puternice în jurul său şi al celor care sunt „ca el“, într-o încercare şi mai futilă de a menţine sub control necunoscutul ameninţător. El face asta pentru că

perspectiva lui asupra lumii este incompletă. El nu crede în aspectul eroic al individului, nu vede aspectul negativ al lumii sociale şi nu poate să vizualizeze aspectul benefic al haosului. El este suficient de înspăimântat pentru a dezvolta disciplina unui sclav, astfel încât să-şi poată menţine poziţia protejată în grup, dar nu este suficient de înspăimântat încât să-şi transcendă condiţia de sclav. De aceea, el rămâne cocoşat şi strâmb. Decadentul, dimpotrivă, nu vede altceva decât tirania statului. Cât timp aspectul antagonic al individului rămâne convenabil ascuns vederii sale, el nu poate percepe faptul că „rebeliunea“ lui nu este altceva decât evitarea disciplinei. El consideră haosul drept un cămin benefic, văzând sursa răului omenesc în reglementarea socială, pentru că nu şi-o poate imagina pe Mama Teribilă ca forţă devoratoare a sufletului. Astfel, el îşi abandonează tatăl în burta bestiei, nemântuit, şi nu are instrumente pe care să se bazeze atunci când se confruntă, în cele din urmă, cu o provocare adevărată.

Decadentul caută să saboteze procesul de maturizare — caută o cale „de scăpare“ din afilierea la grup. Apartenenţa la grup necesită adoptarea cel puţin a responsabilităţii adolescentine, iar această povară poate părea prea mult de îndurat, ca o consecinţă a prelungitei imaturităţi a perspectivei. De aceea, decadentul acţionează „ca şi cum“ structura paradigmatică a grupului a devenit „insuficientă“, ca urmare a schimbărilor de mediu, culturale sau intelectuale, şi refuză să fie nebunul care riscă tocmai credinţa. Reacţia potrivită la „boala tatălui“ este, desigur, „călătoria în ţara apei vii“. Decadentul face din superioritatea lui intelectuală asupra „superstiţiilor trecutului“ o profesiune de credinţă, în schimb, se şi sustrage responsabilităţii sale. (Adică — dorinţa de a se sustrage responsabilităţii [şi „sacrificiului eroic“ pe care îl implică] este cea care constituie motivaţia pentru credinţa în „superioritatea intelectuală“). Postura de „rebel în suferinţă“ pe care o permite această adoptare, ca o a doua consecinţă, serveşte, de asemenea, admirabil, ca mască pentru laşitate.

Fascistul şi decadentul se consideră adversari, duşmani de moarte. În realitate, ei sunt două feţe ale aceleiaşi monede strâmbe:

Astăzi este Crăciunul şi tocmai m-am întors acasă de la Julie. Tot timpul cât am stat acolo, şezând pe canapea între cele două fete, m-a frapat cât de ridicol şi de stupid am fost toată viaţa asta a mea. Sper să ai răbdare şi să-mi dai răgazul să mă descarc în faţa ta, pentru că am o disperată nevoie să-mi mărturisesc păcatele în faţa cuiva şi ştiu că, stând aşezat într-un dulăpior şi vorbind cu un cleric, nu aş

rezolva cine ştie ce. Ai definit omul religios ca fiind acela care acordă o mare atenţie demonicului şi iraţionalului din oameni, aşa încât eu cred că vei găsi interesantă confesiunea mea.

Imaginează-ţi, dacă poţi, un om matur care adăposteşte în inima lui cel mai urât resentiment faţă de tovarăşul său, de vecinul său, care nu este vinovat de altceva decât că întrupează o conştiinţă superioară a ceea ce înseamnă să fii om. Când mă gândesc la toate acele gânduri negre şi tăioase pe care le-am îndreptat împotriva celor pe care nu i-am putut privi în ochi, este aproape de nesuportat. Tot dispreţul meu suveran pentru omul „comun“, care, aşa credeam, se făcea vinovat de păcatul inconştienţei, era, îmi dau seama acum, fondat pe nimic mai mult decât gelozie şi invidie. Uram la modul absolut pe oricine care se luptase cu frica de a părăsi graniţele materne ale unei mentalităţi copilăreşti şi câştigase bătălia, doar pentru că eu nu făcusem asta. Echivalam independenţa şi succesul cu egoismul şi cea mai adâncă speranţă, cea mai mare ambiţie, era să fiu martor şi să particip la distrugerea a tot ceea ce oamenii independenţi, plini de succes, îşi construiseră pentru ei înşişi. Consideram asta o datorie. În realitate, exista un element în mod clar fanatic în pornirea mea de a curăţa lumea de ceea ce percepeam a fi egoism.

Gândeşte-te la ce s-ar fi întâmplat dacă aş fi fost în situaţia de a-mi pune în act sentimentele delicate! Amintirea mă face să mă tem că, în orice moment, pământul se va crăpa şi mă va înghiţi, căci, dacă ar exista vreo urmă de dreptate pe lume, aşa ar trebui să se întâmple. Eu, care nu aveam nici cea mai vagă bănuială despre vreo capacitate de judecată morală, trecând nepăsător pe lângă judecarea efemeră a oricui îndrăznea să-mi iasă în cale. Mă uimeşte cum de am fie şi un singur prieten pe lumea asta! Dar fireşte că am avut prieteni şi înainte. Oricine cu suficient de mult dispreţ de sine, încât să mi-l poată ierta pe al meu.

Norocul omenirii este acela că există câţiva mântuitori de calibrul meu. Ştii că aveam obiceiul să mă identific cu Hristos? Mă consideram complet, imaculat de eliberat de agresivitate şi de orice altă formă de sentiment antisocial. Dar cum rămâne cu ura pe care tocmai am mărturisit-o? te vei întreba. Asta nu conta. Acele sentimente aveau la bază un bun-simţ sănătos. Până la urmă, există ticăloşi pe lume, iar cineva trebuie să fie pregătit pentru ei. (Miroase cumva a ozon? Se spune că simţi o furnicătură chiar înainte să te lovească fulgerul.)

Asta este o propoziţie foarte nimerită, ticălosule! Există un pasaj în Fenomenologia Sinelui a lui Jung, care spune aşa: „Deseori, apare alături de el o

mamă care pare că nu are nici cea mai mică grijă că fiul ei va deveni bărbat, dar care, cu efort neobosit şi autosacrificiu, nu neglijează nimic din ceea ce l-ar putea împiedica să crească şi să se căsătorească. Acum observi conspiraţia secretă dintre mamă şi fiu, şi modul în care fiecare îl ajută pe celălalt să trădeze viaţa“. Acest insight mi-ar fi foarte folositor ca scuză, fiind o descriere exactă a situaţiei mele, dacă nu era faptul că sunt răsplătit în fiecare zi cu o bucăţică reziduală de rău nediluat în mine însumi. De exemplu, când mă confrunt cu o situaţie frustrantă, nu mă întreb ce să fac să o rezolv. Mă întreb cine este responsabil pentru asta şi sunt întotdeauna gata să trag concluzia că, dacă celălalt ar fi acţionat corect, atunci problema nu ar fi existat. Şi ce e rău în asta? întrebi. Desigur, sunt pregătit să trec cu vederea propria mea contribuţie la eşecul rezolvării frustrărilor pe care le am, dacă sunt hotărât să găsesc un ţap ispăşitor pentru problemele mele, şi atunci sunt la doar o aruncătură de băţ de mentalitatea care a fost responsabilă de soluţia finală a lui Hitler sau de Inchiziţia spaniolă, sau de epurarea culturală a lui Lenin.

Ce mi-ai spus atunci când mă plângeam de defectele capitalismului, de faptul că atât de mulţi oameni profită de sistemul capitalist? Ceva de genul „faptul că acei oameni continuă să-şi consolideze poziţia financiară ad nauseum este o altă problemă, dar nu constituie un motiv suficient pentru a conchide că există ceva virtuos în refuzul cuiva fie şi de a încerca să-şi consolideze poziţia, în primul rând“. Dar este atât de uşor să încoronezi laşitatea şi lenea cuiva cu premiul virtuţii. Întreabă-i pe adepţii lui Lenin, care mergeau ţanţoşi prin ţară — jefuind toţi fermierii care reuşiseră să obţină un profit oricât de mic —, se autointitulau prietenii omului de rând şi se băteau unul pe altul pe spate, felicitându-se pentru integritatea morală! Mă întreb dacă nu cumva m-am schimbat atât de mult, încât să nu mă mai alătur lor pe lumea cealaltă. Ideea că moralitatea izvorăşte dintr-o lipsă de interese personale este adânc săditä în mintea mea. „Oamenii buni sunt cei care nu vor nimic pentru ei înşişi“ este deviza mea. Dar nu mă întreb niciodată de ce un astfel de individ ar face vreun efort pentru a se disciplina sau s-ar chinui să-şi păstreze motivele clare în minte, din moment ce nu există nimic de valoare pentru el pe lumea aceasta.

În eseul Relaţiile dintre Eu şi inconştient, Jung spune că, într-o stare inconştientă, individul este sfâşiat de conflictul contrariilor, iar realizarea conştiinţei implică rezolvarea acestui conflict la un nivel mai înalt. (Înţeleg că această stare particulară a lipsei de conştiinţă este diferită de starea originară a lipsei de conştiinţă copilărească, în care nu există conflict pe termen lung. Chiar săptămâna trecută m-am blocat din nou în fundătura aceasta. Stăteam şi mă

gândeam la cursul pe care ar trebui să-l ia viaţa mea, şi fiecare scenariu imaginat despre o activitate satisfăcătoare sau semnificativă era contracarat de ceva din capul meu, care îmi demonstra că un aspect sau altul din scenariu era greşit, pentru că ar fi dus la o diversitate de probleme, până în punctul în care era inacceptabil să iau în considerare vreo carieră, întrucât, prin simplul fapt că eram viu, contribuiam la distrugerea planetei. Şi, oricât de mult voiam să neg acest ecou al greşelii la orice drept imaginat al meu ca fiind o himeră iraţională, adevărul este, mi-am spus, că vedem zilnic prin ziare modul în care activităţile omenirii, care sunt activităţi individuale ale bărbaţilor şi femeilor din lumea asta, cauzează distrugeri incalculabile.

Desigur, datorită influenţei tale nu rămân astăzi prea mult timp blocat în această mlaştină. Dacă industrialismul tău cauzează probleme, îmi răspund acum mie însumi, atunci ar trebui să sper că există oameni care lucrează pentru a rezolva aceste probleme sau poate că ar trebui să încerc să fac ceva în această direcţie chiar eu însumi, însă lenevind nu rezolv nimic. Ceea ce este cel mai descurajant şi cel mai lamentabil, bineînţeles, în a faptul de a fi blocat într-o mlaştină, este aceea că mintea raţională vrea să fie absolut sigură de rezultatul plin de succes al planului vieţii ei şi, evident, există o altă parte a minţii, care ştie că o astfel de siguranţă este imposibilă, astfel încât eşti confruntat apoi cu nevoia de a accepta pe încredere faptul că lucrurile vor căpăta o turnură bună, cu puţin noroc şi puţină perseverenţă. Şi, fiind un şoarece modern, rafinat şi integru, cu o minte raţională luminată, nu am altă utilizare pentru credinţă şi alte astfel de aiureli şi prostii cu conotaţie religioasă. Credinţa este în mod evident iraţională şi nu voi lăsa niciun fel de iraţionalitate să-mi influenţeze comportamentul.

Înainte, soluţia mea la această problemă era să-i permit şansei să facă alegerile de carieră în locul meu, permiţându-le intereselor proprii să influenţeze deciziile într-o măsură cât de mică posibil, apoi am crezut că evitasem oarecum responsabilitatea pentru starea lumii moderne, şi asta deoarece nu eram cu adevărat responsabil pentru starea vieţii mele, dar şi că scăpasem de posibilitatea ca planurile mele să eşueze, pentru că pur şi simplu nu aveam planuri. De pe această bază solidă ca o piatră priveam eu lumea şi vedeam în jurul meu oameni care erau suficient de stupizi încât să se implice de bunăvoie în ecuaţie.

A-ţi pune acest tip de încredere în tine însuţi, a crede că există în interiorul tău o forţă motrice, a o considera interes care va reacţiona la viaţă şi va avea o viaţă în nesiguranţă şi adversitate este o atitudine iraţională fără egal şi mi se pare că prin această abordare iraţională a vieţii este rezolvat conflictul contrariilor. Dar

problema este acum următoarea: pentru a avea această încredere în natura iraţională a unui individ, ai nevoie de dovezi ale faptului că interesele şi pasiunile personale sunt capabile să susţină individul prin nesiguranţele şi adversităţile vieţii pe care mintea raţională le prevede atât de clar şi că singura cale de a obţine aceste dovezi este să rişti şi să vezi rezultatul. Cine poate lua această înţelegere pe cont propriu este o persoană excepţională. Cei mai mulţi dintre noi avem nevoie de ghidare şi sprijin din partea altora, de la credincioşi, ca să spunem aşa. Este ciudat, nu-i aşa, că referirea la religie este utilă în această discuţie?

Scriind acest ultim paragraf, mi-am amintit brusc de ideea ta că diavolul, aşa cum este el reprezentat în Paradisul pierdut al lui Milton, constituie o metaforă pentru intelectul raţional, plasat în poziţia autorităţii psihice supreme. „Mai bine să domneşti în iad decât să slujeşti în rai.“ Iadul, prin urmare, este o stare în care mintea raţională, cu conştientizarea acută a numeroaselor pericole ale vieţii, are o influenţă foarte mare asupra individului şi îl împiedică în mod eficient să se angajeze în viaţă, ceea ce are ca rezultat starea de slăbiciune, degenerată moral, pe care am descris-o în primele pagini ale acestei scrisori. Iar raiul, presupun, ar fi o stare în care mintea raţională se subordonează credinţei în… în Dumnezeu. Dar ce este Dumnezeu?

Ai un capitol în manuscrisul cărţii tale, intitulat Divinitatea de interes. Ideile tale încep să capete sens pentru mine acum — cel puţin aşa cred. Credinţa în Dumnezeu înseamnă credinţă în ceea ce aprinde interesul individului şi îl conduce departe de sfera părintească, în lumea largă. A nega aceste interese înseamnă a-l nega pe Dumnezeu, a cădea din rai şi a ateriza drept în iad, unde pasiunile individului ard etern în frustrare. Ce a spus Dumnezeu când l-a alungat pe Adam din rai? Ceva despre a lucra pământul până la sfârşitul zilelor, cu spectrul morţii profilându-se permanent şi ameninţător la orizontul viitorului. Cu siguranţă, pot înţelege acest lucru. Una dintre cele mai vii impresii pe care le-am obţinut, rememorând toţi aceşti ani pe care mi i-am petrecut schimbând o slujbă cu alta, este inutilitatea vieţii mele de zi cu zi de atunci, precum şi cunoaşterea orbitoare a faptului că sfârşitul se contura tot mai aproape. Dar când fac ceva care are sens pentru mine, ceva care mă interesează — aşa cum fac acum —, moartea pare îndepărtată, iar munca pare destul de agreabilă, înveselindu-mă chiar.[520]

Această „teorie a genezei psihopatologiei sociale“ — această teorie a unei relaţii directe existente între alegerea personală şi personalitatea fascistă sau decadentă şi mişcarea socială — îşi găseşte ecoul exact în filosofia daoistă şi poate fi înţeleasă mai profund prin aplicarea acelei perspective. Daoistul tradiţional crede că experienţa umană profană constă în părţile diferenţiate ale unui fundal în esenţă imposibil de clasificat — tao, care poate fi, de asemenea, interpretat ca „sens“ sau „calea“.[521] Dao se manifestă ca fluxul etern al fiinţării. „Categoriile naturale“ ale lui Yin şi Yang — reprezentate în Figura 59: Elementele constitutive ale existenţei, reluare — constituie „diviziunile“ fundamentale ale lui dao, elementele constitutive materne şi paterne de bază ale experienţei. Mare parte a filosofiei antice chineze (cosmologie, medicină, teorie politică, gândire religioasă) se bazează pe ideea că patologia este cauzată de un exces relativ al unei „substanţe“ primordiale. Ţelul înţeleptului chinez — medic, lider spiritual sau administrator social — este acela de a stabili sau restabili armonia între principiile fundamentale „feminine“ şi „masculine“, precum şi de a diagnostica şi vindeca acţiunea defectuoasă sau inacţiunile iresponsabile care au dus la dezacordul lor originar. Reprezentarea schematică a lui Yin şi Yang, descrisă în Figura 59, foloseşte imaginea unui cerc pentru a reprezenta totalitatea; „lacrimile“ care formează cercul sunt opuse, dar echilibrate. Imaginea este complicată suplimentar de prezenţa cercului alb în lacrima neagră şi invers. Prea mult haos produce dorinţa de ordine. De aceea Yin poate servi drept mamă pentru Yang. Şi invers, prea multă ordine dă naştere dorinţei de noutate, ca antidot la previzibilitatea care prosteşte. În acest mod, Yang serveşte drept tată pentru Yin.

Fascistul, care nu se va confrunta cu realitatea şi necesitatea necunoscutului, îşi ascunde faţeta vulnerabilă într-un „exces patologic de ordine“. Decadentul, care refuză să vadă că existenţa nu este posibilă

YANG

Ordine

Masculinitate

Zi

Cunoscut

Autoritarism

Fascism

YIN

Haos

Feminitate

Noapte

Necunoscut

Decadenţă

Nihilism

Figura 59. Elementele constitutive ale experienţei, reluare

fără ordine, îşi ascunde imaturitatea de sine şi faţă de alţii într-un „exces patologic de haos“. Fascistul vrea să sacrifice libertatea dureroasă pentru ordine şi să pretindă că nefericirea lui nemântuită este lipsită de sens, astfel încât să nu aibă de făcut nimic pentru sine. Decadentul crede că libertatea poate fi obţinută fără disciplină şi responsabilitate, pentru că nu cunoaşte îngrozitoarea natură a „terenului nediferenţiat al realităţii“ şi nu este dispus să ducă povara ordinii. Când începe să sufere, aşa cum o va face cu siguranţă, el nu va permite realităţii suferinţei sale să-i dovedească faptul că unele lucruri sunt reale, pentru că acceptarea acelei dovezi îl va forţa să creadă şi să acţioneze, îl va forţa, de asemenea, spre înţelegerea dureroasă a stupidităţii contraproductive şi risipitoare a poziţiei sale anterioare).

Modul fascist de adaptare este, mai presus de toate, o metodă de control direct al necunoscutului şi imprevizibilului. Fiinţele umane moderne, ca şi anticii, îl identifică implicit pe străin cu dragonul haosului. Străinul acţionează imprevizibil şi gândeşte lucruri imprevizibile — lucruri care pot avea un efect dramatic şi neliniştitor, dacă li s-ar permite exprimarea completă.

Conservatorismul extrem duce la limitarea nesiguranţei, la ocolirea necunoscutului. Îndeplineşte această funcţie asigurându-se că fiecare membru al grupului acţionează, crede şi gândeşte exact ca toţi ceilalţi membri (în general, exact ca liderul — o parodie întunecată a eroului). În vremuri de nesiguranţă acută, perioade de şomaj crescut sau structură politică instabilă, apare mereu apelul la întoarcerea la „trecutul glorios“. Fascistul, dominat de frica sa, crede că lumea ar trebui să fie doar ordine, pentru că dezordinea este prea înspăimântător de luat în considerare. Aceasta face din cosmosul pe care îl creează — atunci când i se acordă ocazia — un loc de sterilitate nesfârşită şi organizare maşinală. Această conformare crescută oferă cel puţin o alinare temporară şi o limitare a anxietăţii, însă distruge capacitatea grupului (a grupului său, adică) de a reacţiona flexibil la schimbarea inevitabilă. Este ca şi cum, pentru a folosi o metaforă biologică, fascistul se străduieşte că scoată toată diversitatea genetică din „specia“ lui. Lipsa diversităţii înseamnă lipsa varianţei în reacţiile la noile solicitări; înseamnă o singură soluţie (cel mai probabil, cea greşită) la fiecare problemă. Refularea devianţei, a necunoscutului nu duce de aceea decât la apariţia lui necontrolabilă sub o formă negativă, la un anumit punct nedeterminat în viitor (căci problemele ignorate nu dispar, ci se înrăutăţesc, pe măsură ce-şi urmează propria cale neobişnuită de dezvoltare). De aceea ordinea pe care o impune fascistul poartă cu ea seminţele propriei distrugeri.

Fascistul tinde să fie crud şi rigid şi îşi va urmări cruzimea chiar cu preţul propriei stabilităţi. Persecuţia nazistă a evreilor, de exemplu, a continuat într-un ritm din ce în ce mai accelerat (şi cu proceduri din ce în ce mai dure), devenind din ce în ce mai evident o povară pentru efortul de război. Ura naziştilor a devenit o forţă atât de mare — pe măsură ce al Treilea Reich s-a dezvoltat —, încât a depăşit patriotismul nazist, motivată de teroarea mortală a necunoscutului. Dedesubtul patriotismului fasciştilor şi al iubirii laşe pentru ordine, există un fenomen şi mai profund: ura pentru condiţiile tragice ale existenţei şi pentru viaţa vulnerabilă care face evidente aceste condiţii.

Cei care cugetă nedrept şi-au zis în sine: „Viaţa noastră este scurtă şi tristă şi omul nu poate scăpa de moarte, nici nu cunoaşte cine l-ar izbăvi.

Din întâmplare am ajuns să fim cum suntem şi după viaţa aceasta vom fi ca şi cum n-am fi fost niciodată; căci fum este suflarea din nările noastre şi cugetarea, o scânteie care se aprinde din mişcarea inimii noastre.

Când se va stinge, trupul nostru se va face cenuşă şi duhul se va risipi ca aerul cel uşor.

Numele nostru se va uita cu vremea şi nimeni nu-şi va aduce aminte de lucrurile noastre şi viaţa noastră va trece ca urma norului şi se va risipi ca negura, pe care o alungă razele soarelui şi căldura lui o îngreuiază.

Ca umbra de trecătoare este viaţa noastră şi sfârşitul ei este fără înapoiere, că s-a pecetluit şi nimeni nu mai vine înapoi.

Veniţi deci şi să ne desfătăm cu bunătăţile cele de acum şi de făpturi să ne folosim cu toată căldura tinereţii.

Să avem din belşug vinuri scumpe şi miresme şi să nu lăsăm să treacă florile de primăvară.

Să ne încununăm cu flori de trandafir, până nu se veştejesc.

Nimeni dintre noi să nu lipsească de la petrecerile noastre, să lăsăm pretutindeni semnele veseliei noastre, căci aceasta este partea şi menirea noastră.

Să asuprim pe cel sărac şi drept, să nu ne fie milă de văduvă şi de cărunteţile bătrânului încărcat de ani să nu ne ruşinăm.

Puterea noastră să fie legea dreptăţii noastre, că ce este slab nu este de niciun folos“.[522]

Cruzimea fascistă este motivată de consecinţele afective ale ordinii sporite patologic. Când „apa vieţii“ seacă, nu mai rămâne nimic din existenţă, decât inevitabilele ei dureri şi frustrări, combinate cu plictiseala îngrozitoare. Mai mult, anomalia se acumulează inevitabil, pe măsură ce ordinea este impusă într-o manieră din ce în ce mai strictă. Aceasta adaugă la haosul durerii o frică intensificată, frustrare şi sluţire. Indivizii „supuşi“ unui exces de astfel de emoţii „au toate motivele“ să fie răzbunători, agresivi şi cruzi; ei s-au plasat într-o stare în care apariţia unei astfel de motivaţii este sigură.

Necunoscutul apare doar atunci când a existat o eroare. Fascistul spune: „Ştiu tot ceea ce trebuie ştiut“. De aceea, el nu poate face o greşeală. Dar greşeala este

mama tuturor lucrurilor. Imposibilitatea de a accepta imperfecţiunea, prin urmare, înseamnă retragerea din fiecare situaţie informativă. Aceasta înseamnă moartea adaptării continue şi reapariţia viitoare sigură a necunoscutului, sub o formă negativă. Dacă nu te schimbi, în faţa schimbării lente constante, atunci discrepanţele şi erorile nerezolvate se acumulează. Cu cât eşti mai încăpăţânat (citeşte: arogant), cu atât mai lungă este perioada în care are loc această acumulare. Mai devreme sau mai târziu, necunoscutul te înconjoară atât de mult, încât nu mai poate fi evitat. În momentul acela, dragonul lumii subpământene apare şi te înghite cu totul. Apoi trăieşti în burta fiarei, în întuneric, în noapte, în împărăţia morţilor. Ura apare cu uşurinţă într-un astfel de mediu.

Decadentul spune: „Nu există niciun lucru de cunoscut“ — şi nu încearcă niciodată să realizeze nimic. Ca şi omologul său autoritar, se face „imun la greşeală“, din moment ce greşelile sunt întotdeauna făcute în vederea unui scop valorizat, fixat şi dorit. Decadentul spune: „Iată, aici este ceva nou, ceva inexplicabil; aceasta este dovada, nu înseamnă că tot ce mi s-a spus este greşit. Istoria nu este de încredere; regulile sunt arbitrare; împlinirea este iluzorie. La ce bun să mai faci ceva, în aceste condiţii?“ Însă el trăieşte într-un timp împrumutat — hrănindu-se, ca un parazit, din trupul neînţeles al trecutului. Dacă lucrează suficient de mult şi îşi taie craca de sub picioare, atunci va cădea şi el între fălcile lucrului pe care l-a ignorat.

Actul obişnuit de evitare — sau respingere — slăbeşte personalitatea într-o manieră direct cauzală. Forţa unei personalităţi poate fi definită, parţial, ca amploarea teritoriului pe care l-a explorat, capacitatea de a acţiona adecvat în cele mai multe situaţii. Această forţă depinde, în mod evident, de învăţarea anterioară — cel puţin de învăţarea modului de acţiune — şi de înţelegerea felului în care modul de acţiune este generat şi reînnoit, ca o consecinţă a comportamentului constant, voluntar, explorator. Dacă tot ce este nou şi diferit e respins în mod nestăpânit, personalitatea nu se poate ajusta la circumstanţele schimbătoare. Cu toate acestea, circumstanţele se schimbă inevitabil, ca o consecinţă a purei maturizări, ca o consecinţă a entropiei înseşi. Este prea puţin folositor să fii total pregătit pentru trecut; mai mult, este posibil să rămâi pregătit pentru viitor doar înfruntând prezentul. De aceea, anomalia este „hrană“ spirituală, în sensul cel mai literal: necunoscutul este materia primă din care este manufacturată personalitatea, în cursul activităţii exploratorii. Actul de respingere a anomaliei transformă personalitatea în ceva înfometat, ceva senil şi ceva din ce în ce mai îngrozit de schimbare, căci orice eşec de a înfrunta adevărul subminează capacitatea de a înfrunta adevărul în viitor. Bărbatul care

ajunge să adopte o atitudine nepotrivită faţă de necunoscut taie legăturile cu sursa întregii cunoaşteri, subminându-şi personalitatea, poate ireparabil. Această distrugere a forţei se autoperpetuează: fiecare slăbiciune sporeşte probabilitatea viitoarelor slăbiciuni:

Căci celui ce are i se va da; dar de la cel ce nu are, şi ce are i se va lua.[523]

Individul care întoarce spatele semnelor propriei sale insuficienţe sporeşte probabilitatea de a căuta să reprime şi să distrugă toate informaţiile care indică o ameninţare la adresa credinţei curente. Elementele evitate, refulate sau nedezvoltate în alt mod ale personalităţii nu sunt accesibile pentru utilizarea în adaptarea conştientă — în realitate, vor opune rezistenţă unei asemenea adaptări, ca o consecinţă a „resentimentului“ stârnit de faptul de a fi distorsionate şi ignorate. Eşecul de a utiliza întregul potenţial uman subminează sever forţa caracterului individual. Disocierea acţiunii, imaginaţiei şi ideaţiei slăbeşte personalitatea. Slăbiciunea personalităţii înseamnă inabilitatea de a purta greutatea lumii conştiente. Rezultatul refulării ipocrite a diferenţelor individuale, în serviciul unităţii sociale şi a reprezentantului ei intrapsihic, reprezintă fragilitate în faţa necunoscutului:

Şi dacă o casă se va dezbina în sine, casa aceea nu va mai putea să se ţină.[524]

Adversarul în acţiune: o alegorie de secol XX

Jung a spus odată că „orice stare internă de contradicţie, nerecunoscută, va fi jucată în lume ca destin“. Această afirmaţie poartă cu ea pecetea aparentă a misticismului. Cum ar putea lumea să pună în scenă o afecţiune psihică (sau refuzul de a recunoaşte o afecţiune psihică)? Ei bine, scopul abstractizării este să reprezinte experienţa şi să manipuleze reprezentările, pentru a stimula o adaptare reuşită. Dacă amândoi vrem aceeaşi jucărie, putem să ne certăm în legătură cu drepturile noastre asupra ei; dacă discuţia în contradictoriu eşuează sau dacă refuzăm să ne angajăm într-o astfel de discuţie, ne putem lupta. Dacă suferim de nesiguranţă morală, la nivel filosofic, şi nu putem rezolva războiul interior, atunci comportamentul ne reflectă tulburarea şi punem în act contradicţiile la nivel comportamental, spre discreditarea noastră generală. În acest fel, mijloacele de a rezolva o cascadă de certuri, cu fiecare eşec, merg din ce în ce mai jos în lanţul abstractizării: de la cuvânt la imagine, la act, iar cei care nu-şi vor lăsa identităţile învechite şi credinţele să moară, atunci când nu mai au încotro, se vor sinucide. Alexandr Soljeniţîn descrie modul în care au fost instituite în acest mod „ordinea şi predictibilitatea“ în Uniunea Sovietică, în timpul regimului de teroare generalizată al lui Stalin:

A.B. povesteşte cum s-au desfăşurat execuţiile la Adak (un lagpunkt din regiunea Peciora). Opozanţii erau deşteptaţi în toiul nopţii, puşi „să-şi strângă lucrurile“ — chipurile pentru a fi etapaţi —, apoi erau scoşi din zonă. Afară, la mică distanţă, se afla căsuţa unităţii operatice. Deţinuţii erau introduşi, unul câte unul, într-o cameră, unde paznicii din VOHRA se năpusteau asupra lor, înfundându-le gurile cu zdrenţe şi legându-le mâinile la spate. Apoi victimele erau scoase în curte, unde aşteptau, gata de plecare, atelajele. În fiecare dintre ele erau aruncaţi câte cinci până la şapte oameni legaţi, care erau duşi pe „Colină“ — în cimitirul lagărului. Acolo erau împinşi în nişte gropi mari, săpate dinainte şi îngropaţi de vii. Nu din sălbăticie. Pur şi simplu se ajunsese la concluzia că oamenii vii sunt mult mai uşor de manipulat — de mânat de ici-colo, de ridicat de jos — decât cadavrele.

Această operaţiune a continuat, la Adak, multe nopţi de-a rândul.

Astfel şi-a cucerit partidul nostru unitatea sa moral-politică.[525]

Inventarea, înfiinţarea şi perfecţionarea lagărelor de concentrare, eficienta maşinărie de genocid, pot fi considerate drept realizarea supremă a eforturilor tehnologice şi culturale ale umanităţii, motivate de resentiment şi dezgust faţă de viaţă. Inventată de englezi, eficientizată de germani, aplicată la scară uriaşă de către sovietici şi chinezi, revitalizată de conflictul balcanic — perfecţionarea fabricii al cărei unic produs este moartea a necesitat o întreprindere cu adevărat multinaţională. O astfel de întreprindere constituie, poate, cea mai importantă realizare a birocratizării cooperante a urii, laşităţii şi înşelătoriei. Zeci de milioane de oameni inocenţi au fost dezumanizaţi, transformaţi în sclavi şi sacrificaţi în aceste linii eficiente de dezasamblare, pe parcursul ultimului secol, pentru a-şi ajuta opresorii să-şi păstreze stabilitatea patologică şi consecvenţa prezumţiei morale, consolidată prin teroare, motivată de aderenţa la minciună.

Însuşi numele are un aspect straniu: şocant, ironic, alegoric. Tabără (în limba engleză, sintagma pentru lagăr de concentrare este concentration camp, unde camp se traduce prin tabără — N.t.) evocă vara şi vacanţa, comedia satirică şi mascarada, regimul militar, obedienţa şi eficienţa: tabăra morţii — însăşi ideea diavolului despre o glumă, de tabără; umor negru şi paradis al vacanţei; stat distopic indus în realitate prin urmărirea diligentă a idealului fantastic, puritate ideologică, un rai al statului pe pământ. Tabără de concentrare — respectiv, concentrarea oamenilor într-o asociere arbitrară, limitarea mişcării şi a gândirii la o anumită zonă; concentrarea procesului vieţii umane, distilarea, reducerea la esenţă, forţarea atenţiei şi concentrarea asupra valorilor centrale care stau la baza strădaniilor umane.

Lagărul de concentrare a dat naştere unei literaturi proprii, unor amintiri despre supravieţuirea în condiţii pe atât de dure, pe cât le poate concepe imaginaţia — imaginaţia umană, capabilă să postuleze existenţa şi să descrie natura unui iad etern torturant, cu ziduri groase de 15 kilometri, luminat de un foc care consumă şi înnoieşte carnea, simultan, astfel încât poate să fie încă o dată distrus în incendiu.[526] Această literatură are o stranie consecvenţă afectivă şi descriptivă — o consecvenţă a constantei reapariţii a modurilor înnăscute, sub forma tiparelor de acţiune şi gândire adaptativă, apărând în mod natural ca reacţie la experienţa

anomaliei copleşitoare şi ameninţării extreme.

Viaţa în lagăr este tot existenţă umană, asemănătoare cu viaţa normală sub toate faţetele ei, dar făcută mai dezolantă, mai puţin ambiguă, clarificată, expusă:

Îngăduiţi-mi: iubiţi viaţa? Voi, voi cei ce exclamaţi fredonând în paşi de dans: „Te iubesc, viaţă! Ah, cât te iubesc!“ O iubiţi? Ei bine, iubiţi-o! Iubiţi şi viaţa de lagăr! Căci şi ea e viaţă!

„De soarta nu vei înfrunta,

Lăuntric vei reînvia…“

N-aţi înţeles o iotă! Abia atunci vă veţi topi de-a-n picioarelea![527]

Natura extremă a condiţiilor din lagăr pare doar să amplifice tendinţele mereu prezente, în condiţii normale, ale comportamentului; pare doar să exagereze exprimarea posibilităţilor înnăscute caracteristice sufletului omenesc.

Încarcerarea în lagăr, într-un caz tipic, începe cu căderea, cu arestarea: neaşteptată, nedreaptă, arbitrară, implacabilă şi îngrozitoare. Viitorul prizonier îşi începe coborârea involuntară în lumea subpământeană, păstrându-şi intacte apărările determinate istoric, ferm integrat în contextul său cultural, înrădăcinat în persona sa — identificat cu locul său de muncă, statutul social, perspectiva sa asupra prezentului, speranţele pentru viitor. Intruziunea iniţială a destinului în această siguranţă autoamăgitoare se întâmplă noaptea. Arestările au loc fără avertisment, în primele ore ale dimineţii, când oamenii sunt uşor de înspăimântat, buimaci şi mai puţin dispuşi să opună rezistenţă, mai doritori să coopereze, în frica şi speranţa lor naivă — temându-se pentru siguranţa familiei lor adunată şi neliniştită, neajutoraţi în casa lor, la mila autorităţii statului, în incarnarea sa demnă de dispreţ şi opresivă:

Gata. Eşti arestat!

Şi nim-m-mic nu găseşti să răspunzi la asta, în afară de acel behăit de mieluşel:

— Eu?? Pentru ce-e??

Iată ce este arestarea: o lumină orbitoare şi o lovitură care transferă dintr-odată prezentul în trecut, iar imposibilul devine un prezent cu drepturi depline.

Şi gata. Asta-i totul. Nu eşti în stare să pricepi nimic altceva nici în prima oră, nici chiar în primele douăzeci şi patru de ore.

În disperarea de care eşti cuprins, pe dinainte îţi licăreşte încă, precum o jucărie, lumina unei lumi de circ: „Este o greşeală! Îşi vor da seama!“

Toate celelalte, care s-au cristalizat acum într-o imagine tradiţională şi chiar literară despre arestare, nu se vor acumula şi nu se vor ordona de acum în memoria ta dezorientată, ci în memoria familiei tale şi a vecinilor de apartament.

Ţârâitul strident al soneriei în miez de noapte ori bătăile brutale în uşă. Intrarea bravă a cizmelor neşterse pe preşul de la prag ale vajnicilor agenţi ai securităţii. Şi în spatele lor — martorul, covârşit şi speriat de moarte. (Ce nevoie o fi de acest martor? La aşa ceva victimele nici nu îndrăznesc să se gândească, agenţii au uitat şi ei, dar aşa se cuvine după instrucţiuni, şi el trebuie să rămână acolo toată noaptea, iar spre dimineaţă să semneze. Pentru martorul ridicat din patul său este, de asemenea, un chin: să meargă noapte de noapte şi să ajute la arestarea vecinilor şi cunoscuţilor săi.)

O arestare tradiţională mai înseamnă şi pregătirile făcute cu mâini tremurătoare pentru cel ce va fi ridicat: un schimb de rufe, o bucată de săpun, ceva de mâncare, şi nimeni nu ştie ce trebuie, ce poţi să iei cu tine şi cum e mai bine să te îmbraci, iar agenţii te grăbesc şi te întrerup: „Nu trebuie să luaţi nimic. Acolo o să vă dea mâncare. Acolo e cald“. (Minciuni, bineînţeles. Şi te zoresc doar ca să te înspăimânte.)[528]

Arestarea înseamnă depersonalizare instantanee, izolare de familie, prieteni şi poziţie socială. Această schimbare a contextului, indusă forţat, este menită să înlăture toate indiciile concrete ale identităţii de grup, toate mărcile ierarhiei sociale, distruge toate idealurile anterioare, subminează orice activitate concentrată asupra unui scop — expune vulnerabilitatea umană esenţială şi o

supune exploatării nemiloase. Individul arestat este brutal privat de orice indiciu al identităţii anterioare, al mediului său previzibil, al speranţei condiţionate — privat chiar şi de haine şi păr. Este tratat cu cel mai mare dispreţ şi cu batjocură, indiferent de statutul lui social anterior. Această distrugere completă a contextului social, a identităţii sociale intensifică sentimentele individului proaspăt arestat de conştiinţă de sine, goliciune şi vulnerabilitate. Aceasta îl face insuportabil de anxios, enorm de nesigur, supus în mod nefericit unei lumi noi şi nesigure sau lumii subpământene:

Am aşteptat o vreme într-o baracă, părând a fi anticamera încăperii folosite pentru dezinfecţie. SS-iştii şi-au făcut apariţia şi ne-au împărţit nişte pături în care trebuia să aruncăm tot ce aveam asupra noastră, ceasurile şi bijuteriile. Câţiva dintre noi, mai naivi, chiar au întrebat, spre marele amuzament al deţinuţilor veterani care se aflau acolo pe post de ajutoare, dacă n-ar putea să păstreze o verighetă de nuntă, un medalion sau un talisman. Niciunul dintre noi nu putea încă pricepe că absolut toate urmau să ne fie luate.

Am încercat să mă dau bine pe lângă unul dintre deţinuţii mai vechi. Apropiindu-mă tiptil de el, i-am arătat sulul de hârtie din buzunarul dinăuntru al hainei mele şi i-am spus: „Uite, acesta este manuscrisul unei cărţi ştiinţifice. Ştiu ce-mi vei zice, că ar trebui să fiu recunoscător că am scăpat cu viaţă, că asta-i tot ce pot aştepta de la soartă. Totuşi, nu mă pot abţine să-ţi spun că trebuie să păstrez manuscrisul cu orice preţ, deoarece cuprinde munca mea de o viaţă. Înţelegi?“

Da, începea să înţeleagă. Un rânjet i se răspândi încet pe faţă, la început plin de milă, apoi tot mai plin de haz, apoi batjocoritor, insultăror, până când îmi zbieră, ca răspuns la întrebarea mea, cuvântul acela mereu prezent în vocabularul tovarăşilor de lagăr: „Rahat!“ În clipa aceea am realizat adevărul pe de-a-ntregul şi am făcut un lucru care a marcat punctul culminant al primei faze a reacţiei mele psihologice: am dat cu piciorul întregii mele vieţi de până atunci.[529]

Individul arestat nu are o structură intrapsihică specifică, determinată socioistoric, pentru a se proteja de teribila lume a încarcerării şi sclaviei; nu are niciun model de dorinţă şi aşteptare pentru a-şi inhiba groaza de moarte, pentru

a-i ghida activitatea şi a-i canaliza speranţa. A fost alungat cu forţa din paradis, a fost făcut intolerabil de conştient de propriile limitări esenţiale, de propria goliciune, a fost condamnat la muncă şi supunere fără sfârşit. În consecinţă, a fost făcut vulnerabil în faţa celor mai mari spaime ale sale, a celor mai haotice stări psihice şi a depresiilor celor mai severe:

Nu numai eu am păţit aşa — mulţi alţii. Primul cer al puşcăriei noastre era acoperit cu vălătuci de nori negri şi spart de stâlpi de lavă, era cerul Pompeiului, cerul Judecăţii de Apoi, pentru că arestatul nu era fitecine, eram chiar „Eu“, chintesenţa Universului.

Ultimul cer al puşcăriei noastre era nemărginit de înalt şi nemărginit de senin, aproape alb de atâta azur.

La început, suntem toţi la fel (în afară de credincioşi): ne vine să ne smulgem părul din cap, numai că ţestele ni-s tunse chilug!… Cum a fost posibil?! Cum de nu ne-am mirosit delatorii, cum de nu ne-am văzut duşmanii? (Şi îneacă-i în ură! Şi dă-i cu planuri de răzbunare!) Câtă imprudenţă! Câtă orbire! Câte greşeli! Cum pot fi îndreptate? Şi asta acum, repede! Trebuie scris la…, trebuie spus…, trebuie transmis…

Dar, de fapt, nu trebuie nimic. Nimic nu ne poate salva. La momentul hotărât, vom semna articolul 206, la momentul hotărât, vom asculta hotărârea tribunalului ori ni se va comunica sentinţa OSO.

Apoi — suita transferurilor. Cu gândul la lagărul ce ne aşteaptă, uneori ne face plăcere să ne amintim de trecut: cât de bine trăiam! (Chiar dacă trăiserăm prost.) Câte şanse nefructificate! Câte flori neculese! Cum să mai recuperezi timpul pierdut?… Dacă scap viu de aici, am să trăiesc cu totul altfel, mult mai inteligent. Ziua viitoarei eliberări? Ea săgetează orizontul cu raze, ca un soare răsărind!

Şi concluzia: să rezişti până atunci! Să supravieţuieşti! Cu orice preţ!

O simplă locuţiune, o expresie intrată în obişnuinţă: „Cu orice preţ“.

Şi deodată cuvintele se umplu de sens, alcătuind un legământ teribil: să supravieţuieşti cu orice preţ!

Şi pentru cel ce face acest legământ, înfruntând fără să clipească explozia lui de lumină sângerie, pentru acela nenorocirea lui se înalţă mai presus de orice, ecranează întregul univers.

E marea răscruce a vieţii de lagăr. De aici pornesc două drumuri: unul o ia la dreapta, celălalt la stânga, unul urcă, celălalt coboară. Pe cel din dreapta îţi pierzi viaţa, pe cel din stânga îţi pierzi conştiinţa.[530]

Munca într-un ritm ucigător caracterizează viaţa în lagărul de concentrare — munca în condiţii făcute să fie mortal de grele, de dragul esteticii pure a mizeriei; muncă inutilă — o parodie a muncii productive[531] — însoţită de privaţiuni constante, conştiincios aranjate:

Cel mai cumplit moment din cele douăzeci şi patru de ore pe care le petreceam în lagăr era deşteptarea, când, la o oră încă nocturnă, cele trei ţiuituri ascuţite de fluier ne smulgeau fără milă din somnul în care căzuserăm frânţi şi din tânguirile din visele noastre. Atunci începea bătălia cu pantofii noştri uzi, în care cu greu ne puteam strecura picioarele, rănite şi umflate. Mai erau şi oftaturile şi jeluirile din pricina problemelor noastre mărunte, ca de pildă legarea sârmelor care ne ţineau loc de şireturi. Într-o dimineaţă l-am auzit pe unul dintre noi, un om pe care-l ştiam curajos şi vrednic de respect, plângând ca un copil pentru că avea să umble prin zăpadă desculţ, încălţămintea fiindu-i prea scâlciată ca s-o mai poată purta. În clipele acelea teribile am găsit un dram de alinare, scoţând din buzunar o bucăţică de pâine pe care am şi ronţăit-o, absorbit de plăcere.[532]

… Se consemna în acte că în zilele cu geruri de minus 50 de grade programul de producţie fusese suspendat, dar în realitate deţinuţii erau scoşi la muncă şi ceea ce se putea stoarce din ei în aceste zile se defalca pe celelalte, mărindu-se astfel procentajul de realizare a normelor. (Cei degeraţi într-o zi ca asta erau înregistraţi de complezenta secţie sanitară ca decedaţi din alte motive. Cât despre cei ce rămâneau în urmă pe drumul de întoarcere, incapabili să meargă mai departe ori târându-se în patru labe cu câte un tendon rupt, aceştia erau împuşcaţi de escortă, pentru ca nu cumva să evadeze până s-ar fi întors să-i culeagă.[533]

Nimeni nu se poate cufunda în descrierea ororilor secolului XX, săvârşite cu conştiinciozitate, fără a recunoaşte în primul rând că acest rău a fost comis în mare parte de către cei bine socializaţi şi obedienţi. Nimeni nu poate ajunge la o asemenea recunoaştere — care este, în acelaşi timp, autorecunoaştere — şi să rămână neimpresionat de puterea şi profunzimea reprezentărilor literare şi mitice ale forţei răului: acea forţă vie, acea personalitate etern activă, transcendentă, incarnată intrapsihic; acel aspect permanent al omului — al oricărui om — dedicat exclusiv distrugerii, dezintegrării, suferinţei şi morţii:

O, Roză, eşti bolnavă!

Ascunzi un morb neştiut

Fluture ce-n noapte zboară

În furtuna urlătoare

A găsit culcuşul tău

De plăcere rubinie

Şi iubirea-i neagră, ascunsă

Viaţa ţi-o va consuma.[534]

Masacrele din Rwanda, câmpurile ucigaşe din Cambogia, zecile de milioane de morţi (după estimarea lui Soljeniţîn) ca urmare a represiunii interne din Uniunea Sovietică, legiunile neştiute, măcelărite în timpul Revoluţiei Culturale din China [Marele Salt Înainte(!), o altă glumă neagră, însoţită ocazional, în particular, de devorarea victimei], umilirea planificată şi violarea a mii de femei musulmane în Iugoslavia, holocaustul naziştilor, măcelul săvârşit de japonezi în China continentală — astfel de evenimente nu pot fi puse pe seama înrudirii omului cu animalul, inocentul animal, sau a dorinţei de a-şi proteja teritoriul, interpersonal şi intrapsihic, ci a unei boli spirituale adânc înrădăcinate, endemică omenirii,

consecinţa conştiinţei insuportabile de sine, înţelegerii destinului în suferinţă şi limitare, precum şi refuzului patologic de a se confrunta cu consecinţele acestora.

Omul nu doar că este un agresor înnăscut, un animal de pradă slab socializat şi de aceea necontrolat; în cel mai bun caz, o astfel de teorie poate să dea socoteală de agresivitatea lui criminală; în realitate, aderarea servilă la forţele socializării — la însuşi principiul domesticirii — îi permite să participe la producerea celui mai eficient şi organizat dintre relele umane. Disciplina germanilor, nu criminalitatea lor, a fost cea care i-a făcut pe nazişti de temut. Loialitatea, patriotismul şi angajamentul comuniştilor sovietici şi chinezi au permis persecuţiile în masă şi eliminarea concetăţenilor lor în lagărele de muncă silnică. Omul nu este nici o victimă a societăţii, un miel inocent, pervertit de forţele sociale dincolo de controlul individual. Omul a creat societatea după propria imagine; îl autorizează pe cât de mult îl corupe. Omul alege răul, de dragul răului. Omul exultă în agonie, se desfată în durere, venerează distrugerea şi patologia. Omul îşi poate tortura fratele şi poate dansa pe mormântul acestuia. Omul dispreţuieşte viaţa, propria sa viaţă slabă, precum şi vulnerabilitatea altora, lucrând constant pentru a devasta, a submina, a distruge, a chinui, a abuza şi a devora:

De departe am părea două pietroaie roşcate în mijlocul câmpului.

Undeva, colegii noştri de generaţie învaţă pe la Sorbone şi Oxforduri, joacă tenis pe vastul lor timp liber, dezbat, în cafenele studenţeşti, problemele mapamondului. Publică deja, expun tablouri. Se dau de ceasul morţii să găsească modalităţi noi de a deforma lumea nu îndeajuns de originală ce-i înconjoară. Sunt supăraţi pe clasici, că au epuizat subiectele şi tematica. Sunt supăraţi pe guvernele şi reacţionarii lor, că nu vor priceapă şi să preia experienţa sovietică de avangardă. Deapănă interviuri în microfoanele radioreporterilor, ascultându-şi propriul glas şi explicând cu cochetărie ce voiau să spună în ultima sau prima lor carte. Emit judecăţi categorice despre orice pe lumea asta, dar mai cu seamă despre prosperitatea şi suprema echitate din ţara noastră. Numai cândva, la bătrâneţe, alcătuind enciclopedii, se vor mira negăsind nume ruseşti de valoare pentru a ilustra literele noastre, toate literele noastre.

Ploaia ne răpăie pe cefe, frisoane reci ne cutremură spinările umede.

Privim împrejur. Vagonete încărcate numai pe jumătate ori zăcând într-o rână. Toţi au plecat. Nimeni în toată cariera, nimeni pe tot câmpul de dincolo de zonă. Sub vălul cenuşiu — satul în sacralitatea lui, cocoşii toţi s-au pitit şi ei prin cotloane ferite de ploaie. Ne luăm lopeţile, ca să nu ni se fure — sunt înregistrate pe numele noastre — şi, târându-le după noi ca pe nişte roabe grele, mergem, ocolind atelierul Matroninei, până la şopronul unde, împrejurul cuptoarelor Hoffmann în care se ard cărămizile, şerpuiesc nişte galerii părăsite. E curent aici şi e frig, dar nu plouă. Ne aşezăm în colb, sub o arcadă de cărămidă, şi stăm acolo.

Nu departe de noi se înalţă o grămadă mare de cărbune. Doi zeki scormonesc în ea, caută ceva cu înfrigurare. Când găsesc, încearcă acel ceva cu dinţii, apoi îl vâră traistă. Apoi se aşază şi mănâncă din bucata aceea neagră-cenuşie.

— Ce mâncaţi, băieţi?

— Argilă de mare. Nu e interzisă de medici. Bine nu-ţi face, da’ nici rău. Molfăi un chil pe zi, ca adaos la raţie şi, chipurile, te-ai ghiftuit. Căutaţi şi voi. E câtă vrei prin cărbune…

Nici până seara, cariera nu îndeplineşte norma. Matronina porunceşte să fim ţinuţi acolo şi peste noapte. Dar uite că becurile se sting pretutindeni, e o pană de curent, zona rămâne fără lumină şi suntem convocaţi cu toţii la postul de gardă. Ni se ordonă să ne ţinem de mâini şi, cu escortă întărită, în lătrat de câini şi de înjurături, suntem conduşi spre zona de locuit. E beznă în jur. Înaintăm fără să vedem unde-i apă, unde uscat, fleşcăind prin noroi, poticnindu-ne şi trăgându-ne unul pe altul.

Şi în zona de locuit e întuneric, se zăreşte doar gura sobei pentru „gătit individual“, răspândind o roşiatică lumină de iad. Şi la cantină — două lămpi cu gaz lângă ghişee: nu poţi reciti lozinca, nu poţi vedea în strachină porţia dublă de zămârcă de urzici: o leorpăi pe pipăite.

Şi mâine va fi la fel, şi în fiecare zi de-acum încolo: şase vagonete de argilă roşcată, trei polonice de zeamă-nnegurată. Slăbiserăm noi şi în închisoare, dar aici ne sfrijim văzând cu ochii. În capete parcă tot timpul ne ţiuie ceva. Curând ne va cuprinde acea plăcută stare de sfârşeală, în care e mai uşor să cedezi decât să lupţi.

În barăci — beznă s-o tai cu cuţitul. Ne lungim în hainele ude pe scândurile

goale şi ni se pare că dacă nu ne dezbrăcăm defel o să ne fie mai cald, ca sub o compresă.

Ochii larg deschişi spre plafonul negru, spre cerul negru.

O, Doamne, Dumnezeule! Sub ploaia de obuze şi bombe, te-am rugat să mă scapi cu viaţă. Acum te rog să mă mântui cu moarte…[535], [536]

Este reconfortant să presupui că indivizii care au construit, organizat şi condus lagărele de concentrare din Germania şi Uniunea Sovietică au fost în vreo manieră profundă diferiţi de oamenii pe care îi cunoaştem şi iubim, de oamenii care suntem. Dar nu există niciun motiv să facem această presupunere, cu excepţia confortului şi liniştii sufleteşti naive[537]. Imaginea paznicului lagărului de concentrare, la fel ca şi prizonierul, defineşte individul modern. Iadul este o groapă fără fund; şi de ce? Pentru că nimic nu este vreodată într-atât de rău încât să nu-l putem înrăutăţi:

… Focule, focule! Vreascurile trosnesc şi vântul nocturn al toamnei târzii face flăcările să zburde. Zona e cufundată în beznă, sunt singur lângă foc, dacă vreau, pot să-mi mai aduc căzături din locurile unde au lucrat dulgherii. Mă aflu într-o zonă privilegiată, atât de privilegiată, încât mă simt de parcă aş fi liber, pe o insulă a paradisului, în „şaraşka“ de la Marfino, din cele mai liberale vremuri ale ei. Nimeni nu mă supraveghează, nu mă trimite în celulă, nu mă goneşte de lângă foc. Mi-am pus pufoaica pe umeri, căci totuşi e cam frig, din pricina vântului pătrunzător.

Dar ea — de câte ceasuri stă drepţi în bătaia vântului, cu mâinile lipite de corp, cu capul plecat, ba plângând, ba îngheţând nemişcată.

Uneori se roagă din nou, cu glas tânguitor:

— Cetăţene-şef!… Iertaţi-mă. Fiţi bun, iertaţi-mă, n-am să mai fac…

Vântul îmi aduce scâncetul ei atât de aproape, de parcă s-ar tângui la urechea mea. În postul de gardă, cetăţeanul-şef îşi umple godinul cu lemne şi nu răspunde.

E postul de gardă al lagărului din vecinătate, de unde muncitorii vin să ne instaleze o conductă de apă şi să repare clădirea dărăpănată a seminarului. Despărţită de mine prin mai multe împletituri de sârmnă ghimpată, la doi paşi de postul de gardă, sub felinarul cu lumină vie, stă abătută o fetişcană pedepsită; vântul îi smuceşte fusta cenuşie, de lagăr, şfichiuindu-i cu suflarea lui îngheţată picioarele şi capul învelit într-o năframă subţire. În timpul zilei, când săpaseră în curtea noastră şanţul acela, fusese cald. Şi o altă fată, lăsându-se să alunece în râpă, se strecurase târâş până la şoseaua Vladîkinskoe şi evadase, profitând de faptul că paza era cam căscată. Iar pe şosea circulă un autobuz de călători din Moscova. Când şi-au dat seama, prinde-o dacă mai poţi. S-a dat alarma, curând şi-a făcut apariţia un maior negricios şi furibund, urlând că, pentru evadarea asta, dacă fugara nu va fi prinsă, întregul lagăr va fi privat de vizite şi de pachete vreme de o lună încheiată. Femeile din brigadă turbaseră, ţipau, mai cu seamă una, care-şi mai şi rotea în orbite ochii plini de ură: „S-o prindă, ticăloasa! Şi s-o tundă — cranţ! cranţ! — cu foarfeca în faţa coloanei!“ (Nu era invenţia ei, aşa sunt pedepsite femeile în GULAG.) Iar fetişcana asta spusese oftând: „Măcar de s-ar distra şi pentru noi acolo, în libertate!“ Un gardian o auzise şi uite că acum era pedepsită: toţi fuseseră duşi în lagăr, în vreme ce pe ea o puseseră să stea „drepţi“ în faţa postului de gardă. Asta se întâmplase pe la şase seara, acum era unsprezece noaptea. Încercase să tropăie din când în când, ca să se mai încălzească, dar „şeful“ îşi scotea capul pe uşă şi răcnea: „Stai drepţi, c…, altfel o să fie şi mai rău!“ Acum nu se mai mişca, plângea numai.

— Iertaţi-mă, cetăţene-şef! Lăsaţi-mă în lagăr, n-am să mai fac!…

Dar nici la poarta lagărului nimeni n-o să spună: E o sfântă! Să intre!…

O ţin atât de târziu acolo, pentru că a doua zi e duminică şi nu vor avea nevoie de ea la lucru.

O fetişcană blondă, simplă, fără şcoală. Închisă pentru cine ştie ce papiotă de aţă. Ce gând primejdios ai rostit, fetiţo! Vor să-ţi dea o lecţie pentru toată viaţa.

Focule, focule! Pe front, ne uitam în foc să vedem cum va fi viaţa după Victorie… Vântul smulge din flăcări o coajă de copac arzândă.

Acestui foc şi ţie, fetiţo, vă făgăduiesc: întreaga lume va citi despre asta.[538]

Cine ar admite, chiar şi în faţa lui însuşi: „dacă aş avea de ales, aş prefera să fiu cetăţeanul-şef, nu fata pedepsită“? Şi, fără această recunoaştere, nu există motiv de schimbare şi nu există motiv de a lupta cu diavolul din lăuntru:

Astfel îşi spuse neamul diavolescu

Şi Belzebuth, de dinainte încă,

În gându-i măcinat însă în parte,

Propus şi de Satan, căci, de la cine,

De nu de la al orişicărui rău

Crunt tartor, mai putea să izvorască

Un sfat atât de plin de răutate,

Lovindu-i Omului chiar rădăcina,

Amestecând Înaltul cu Infernul

Sfruntându-l pe Atoatefăcătorul?[539]

Confruntaţi cu oroarea vieţii din lagăr — „Şi aceasta este tot viaţă“ —, mulţi au devenit corupţi:

Să recunoaştem adevărul: la această mare răscruce a vieţii de lagăr, la această cumpănă a sufletelor, nu cei mai mulţi o iau la dreapta.[540]

Această corupere nu era cauzată de condiţiile din lagăr, oricât de înspăimântătoare ar fi fost ele:

Pâinea nu se distribuie în părţi egale, nu i se dă fiecăruia în mână câte o bucată, ci e aruncată la grămadă — înşfacă! răstoarnă-ţi vecinul şi smulge-i coltucul din mâini! Pâine se dă atât, încât la fiecare supravieţuitor să revină un mort sau doi. E agăţată în vârful unui pin — doboară-l şi mănâncă. E azvârlită în străfundurile minei — târăşte-te şi extrage-o. Îţi mai arde să reflectezi la nenorocirea ta, la trecut şi la viitor, la umanitate şi la Dumnezeu? Mintea ţi-e subjugată de calcule meschine, care azi îţi înnegurează cerul, pentru ca mâine să constaţi că nu mai fac nici cât o ceapă degerată. Urăşti munca — munca e cel mai mare duşman al tău. Îi urăşti pe cei ce te înconjoară, rivalii tăi întru viaţă şi moarte. Trăieşti sub imperiul unui devorator sentiment de invidie şi alarmă: chiar acum, în spatele tău se împarte o pâine ce ar fi putut să fie a ta, undeva, după zidul acela, se pescuieşte din cazan un cartof ce altminteri ar putea nimeri în propria-ţi gamelă.[541]

Aceste condiţii doar au oferit condiţia preliminară pentru apariţia consecinţelor deciziilor deja luate, înainte de încarcerare, în cea mai mare parte — hotărârile de a alege siguranţa în loc de menţinerea conştiinţei; de a accepta siguranţa în locul sufletului:

În a-i privi pe oameni am putea vedea

Că-n ei se îngemânează naşterea şi moartea

O treime urmează viaţa, iar o altă treime urmează moartea

Pe când aceia care trec de la naştere la moarte

Sunt şi ei o treime din cei văzuţi de noi.[542]

Lăcomia şi frica, în lumea de zi cu zi, culminează cu aceeaşi incapacitate oarbă pe care Soljeniţîn a recunoscut-o în lagăr — aceeaşi incapacitate de a gândi despre durere, despre trecut şi viitor, despre om şi Dumnezeu —, dar cu mult

mai puţină justificare evidentă. Frica de mortalitate, în viaţa normală, este gestionată în general în acelaşi mod ca şi în situaţia din lagăr: prin identificarea absolută cu sistemul şi respingerea sinelui, care decurge de aici; prin acceptarea promisiunii ideologice, oferirea de siguranţă materială şi garantarea unei stabilităţi intrapsihice (necâştigate):

Împreună cu prietenul meu, Panin, stăm întinşi pe cuşeta din mijloc a vagonului pentru zeki, ne-am aranjat destul de bine, avem pitit în buzunar câte un hering, am putea chiar să tragem un pui de somn. Dar iată că, în nu ştiu ce gară, în compartimentul nostru e vârât… un marxist erudit! Că e aşa se vede imediat, fie şi numai după barbişon şi ochelari. Nici nu ascunde: a fost profesor la Academia Comunistă. Ne aplecăm prin tăietura pătrată a cuşetei şi, din primele cuvinte pe care le rosteşte, ne dăm seama: e un impenetrabil. Numai că stăm de mult în puşcărie, mai avem mult de stat, ne plac glumele bune, e cazul să coborâm şi să ne distrăm puţin! Compartimentul e destul de spaţios, schimbăm locurile cu cineva, ne restrângem cum putem.

— Bună ziua!

— Bună ziua!

— Nu staţi prea înghesuit?

— Nu, merge.

— Sunteţi închis de mult?

— De multişor.

— V-a mai rămas mai puţin ori mai mult?

— Cam tot atâta.

— Uitati-vă la satele astea: ce mizerie! Acoperişuri de paie, izbe într-o rână.

— Moştenirea regimului ţarist.

— Bine, dar suntem după treizeci de ani de putere sovietică.

— Istoriceşte, e un răstimp insignifiant.

— Nenorocirea e că în colhozuri se crapă de foame.

— V-aţi uitat dumneavoastră în toate ceaunele?

— Întrebaţi orice colhoznic din compartimentul nostru.

— Cei din închisori sunt cu toţii înrăiţi şi nu pot fi obiectivi.

— Bine, dar eu însumi am văzut colhozuri…

— Înseamnă că nu erau reprezentative.

(Barbişon-ascuţit n-a călcat niciodată într-un colhoz, aşa e cel mai simplu.)

— Întrebaţi-i pe bătrânii satelor: sub ţar aveau ce mânca, aveau ce îmbrăca şi sărbătorile se ţineau lanţ!

— Ba n-am să-i întreb defel. E un dat subiectiv al memoriei umane — ridicarea în slăvi a trecutului. Vita aftoasă era cea mai lăptoasă. — Căci eruditul mai strecoară şi câte o zicală. — Cât despre sărbători, poporul nostru nu se prea omoară după ele, îi place să muncească.

— Dar problemele cu pâinea din marile oraşe?

— Când asta?

— Păi, să zicem, chiar înainte de război…

— Fals! În preajma războiului, tocmai că lucrurile se aranjaseră.

— Ascultaţi: pe vremea aceea, în toate oraşele de pe Volga erau cozi de mii de oameni…

— Dificultăţi de aprovizionare. Însă mai degrabă cred că vă înşală memoria.

— Dar nici acum pâinea nu ajunge!

— Bârfe muiereşti. Producem 7–8 miliarde de puduri de grâu.

— De grâu încins, da.

— Dimpotrivă, sunt succese ale selecţiei.

— Dar, în magazine, rafturile sunt goale.

— Stângăcii comerciale locale.

— Dar şi preţurile sunt mari. Muncitorul e silit să tot strângă cureaua.

— La noi, preţurile sunt ştiinţific fundamentate, ceea ce nu se întâmplă nicăieri altundeva.

— Înseamnă că sunt mici lefurile.

— Şi lefurile sunt fundamentate ştiinţific.

— Înseamnă că sunt fundamentate în aşa fel, încât în cea mai mare parte a timpului muncitorul lucrează gratuit, pentru stat.

— Nu vă pricepeţi la economie politică. Ce sunteţi de meserie?

— Inginer.

— Ei bine, eu sunt economist. Nu mă contraziceţi. Plusvaloarea, la noi, e chiar o imposibilitate.

— Dar de ce înainte un tată îşi putea hrăni familia de unul snlgur, iar acum trebuie să muncească doi–trei?

— Pentru că înainte era şomaj, femeia nu găsea de lucru. Iar familia flămânzea. În plus, munca femeii e importantă pentru statutul de egalitate cu bărbatul.

— La ce naiba trebuie egalitate? Pe seama cui rămân toate treburile gospodăreşti?

— S-o ajute bărbatul.

— Dumneavoastră, de exemplu, vă ajutaţi soţia?

— Eu nu sunt însurat.

— Altfel spus, înainte fiecare din cei doi soţi lucra ziua, iar acum amândoi trebuie să mai muncească şi seara. Femeii nu-i rămâne timp pentru misiunea ei esenţială: creşterea copiilor.

— Îi rămâne suficient. Educaţia o fac, în primul rând, grădiniţa, şcoala şi Komsomolul.

— Halal educaţie! E plin de huligani şi hoţi. Şi de puştoaice dezmăţate.

— Nici vorbă. Tineretul nostru are un înalt nivel ideologic.

— Aşa pretind ziarele. Dar ziarele noastre mint.

— Sunt mult mai oneste decât cele burgheze. Acolo să vedeţi…

— Daţi-le-ncoace!

— Ei, asta chiar că n-are niciun rost.

— Şi totuşi, ziarele noastre mint!

— Ziarele noastre sunt, în mod deschis, legate de proletariat.

— Consecinţa unei asemenea educaţii e creşterea criminalităţii.

— Dimpotrivă, criminalitatea scade. Arătaţi-mi o statistică!

Ăsta e atuul lor preferat: arătaţi-le o statistică, într-o ţară unde e ţinut secret până şi numărul de cozi de oaie. Dar nu mai au cine ştie ce mult de aşteptat: o să le arătăm şi statistici.

— Altă cauză a creşterii criminalităţii: legile noastre produc ele însele delincvenţă. Sunt feroce şi absurde.

— Dimpotrivă, sunt legi excelente. Cele mai bune din istoria umanităţii.

— În special articolul 58.

— Fără el, tânărul nostru stat n-ar fi putut rezista.

— Deja nu mai e atât de tânăr.

— Istoriceşte, e foarte tânăr.

— Dar uitaţi-vă în jur: atâta amar de oameni după gratii.

— Au primit ce au meritat.

— Dar dumneavoastră?

— Eu am fost închis din greşeală. Când se vor lămuri lucrurile, au să mă elibereze.

(Această portiţă de scăpare şi-o rezervă, invariabil, cu toţii.)

— Din greşeală? Atunci ce fel de legi avem?

— Legile sunt excelente; triste sunt abuzurile.

— Pretutindeni — fărădelegi, mită, corupţie.

— Trebuie întărită educaţia comunistă.

Şi aşa mai departe. E imperturbabil. Vorbeşte o limbă care nu implică nicio tensiune a spiritului. A discuta cu el e ca şi cum ai străbate deşertul pe jos.

Despre asemenea oameni se spune: a bătut toate fierăriile, şi tot nepotcovit a rămas.

Dar dacă soarta lui ar fi luat altă turnură, n-am fi aflat niciodată cât e de steril şi de anost. I-am fi citit cu respect numele prin gazete, ar fi ajuns comisar al poporului ori ar fi îndrăznit să reprezinte peste graniţă întreaga Rusie.

A discuta cu un asemenea om e perfect inutil. Mult mai interesant e să joci cu el… nu, nu şah: jocul „de-a tovarăşii“. Există un asemenea joc. Să-l prinzi în el e floare la ureche. Ţineţi-i de vreo două–trei ori isonul. Spuneţi-i ceva folosind vocabularul lui. O să-i facă plăcere. Căci s-a obişnuit cu gândul că toţi cei din jur sunt duşrnani, a ostenit să-şi arate colţii şi detestă confesiunile, pentru că orice ar mărturisi, mărturisirea va fi întoarsă numaidecât împotriva lui. Dar dacă ajunge să vă ia drept unul „de-al lor“, o să vi se deschidă cât se poate de omeneşte; uite ce a văzut el în gară: oamenii trec, discutând între ei şi râzând. Partidul conduce, au loc evenimente importante, cineva e mutat dintr-un post în altul, iar noi stăm

aici, suntem o mână de oameni, trebuie să scriem — să scriem cereri de revizuire de graţiere…

Ori o să-ţi povestească o istorioară interesantă: la Academia Comunistă, îşi puseseră la un moment dat în gând să-l termine pe unul dintre colegi, simţeau ei că are ceva de ascuns, că nu e din gaşcă, dar nimic nu părea să se lege: articolele individului nu conţineau greşeli, biografia — cristal. Şi deodată, scotocind prin arhive, dau — o, minune! — peste o veche broşurică a acestui tovarăş, ajunsă, la vremea ei, în mâna lui Ilici însuşi, care, pe marginea unei pagini, notase: „ca economist, e un căcat“. „Vă daţi seama“, surâde conspirativ interlocutorul nostru, „că după asta a fost o joacă să ne răfuim cu acest încurcă-lume şi impostor. A fost dat afară şi i s-au retras toate titlurile ştiinţifice“.

Roţile trenului aleargă, cu zgomotul lor monoton. Toţi dorm — care lungit, care şezând. La răstimpuri, pe coridor trece câte un soldat din escortă, căscând. Se pierde, neconsemnat de nimeni, încă un episod din biografia lui Lenin…[543]

Viaţa umană este limitată pe toate fronturile de vulnerabilitate, este etern supusă fricii din cauza lipsei de resurse şi a siguranţei persoanei. Cunoaşterea morală, cunoaşterea binelui şi a răului, este capacitatea de a alege tipare de adaptare — autoritar, decadent sau creativ — în faţa limitării muritoare, explicită şi implicită, în lagăr şi afară:

Se depravează în lagăre cei ce au apucat să se depraveze cât încă erau liberi ori erau încă de pe atunci înclinaţi spre depravare. Pentru că oamenii se depravează şi în libertate, câteodată mai rău ca în lagăr.

Acel ofiţer de escortă care a ordonat ca Moiseevaite să fie legată de stâlp pentru a fi batjocorită nu e mai depravat decât zekii ce o scuipau?

Şi pentru că veni vorba: din acele brigăzi, oare, toţi au scuipat-o? Poate că nu mai mult de doi din fiecare brigadă? Cu siguranţă, aşa a fost.

Tatiana Falike scrie: „Observaţiile mele din detenţie m-au convins că omul nu poate deveni canalie în lagăr, dacă nu era canalie încă înainte de a ajunge acolo“.[544]

Această corupere — această întoarcere spre stânga — i-a condus pe unii spre distrugere, spre declin; la căderea în boală, până la moarte şi disperare; la acceptarea morţii, cu speranţa finală — credinţa necesară — irevocabil zdrobită şi zguduită, aşa cum era de aşteptat:

Deţinutul care şi-a pierdut încrederea în viitor — în viitorul lui — e condamnat. Odată cu pierderea credinţei în viitorul său, el îşi pierdea şi tăria spirituală; se lăsa să decadă şi ajungea pradă degradării fizice şi sufleteşti. De obicei, lucrul acesta se întâmpla destul de brusc, sub forma unei crize, simptome de altfel cunoscute camarazilor cu experienţă. Cu toţii ne temeam de acest moment — nu atât pentru noi, fapt care ar fi fost nesemnificativ, cât pentru prietenii noştri. De obicei, începea cu refuzul deţinutului de a se mai îmbrăca dimineaţa, de a se mai spăla sau de a mai ieşi pe platou. Nici rugăminţile, nici loviturile şi nici ameninţările nu mai aveau niciun efect. Pur şi simplu zăcea acolo, de-abia mişcându-se. Dacă criza lui se datora vreunei boli, refuza să fie dus la infirmerie sau să mai facă ceva care să-l ajute. Pur şi simplu se dădea bătut. Rămânea acolo, zăcând în propriile-i excremente, fără să-i mai pese de nimic.

Odată am fost martor la o demonstraţie dramatică a legăturii strânse dintre pierderea încrederii în viitor şi această periculoasă renunţare. F., responsabilul barăcii mele, un compozitor şi libretist destul de cunoscut, mi-a mărturisit într-o zi:

— Vreau să-ţi spun ceva, doctore. Am avut un vis ciudat. O voce mi-a spus că pot să-mi pun o dorinţă, că trebuie doar să spun ce vreau şi voi primi răspuns. Ce crezi că am întrebat? Am vrut să ştiu când se va termina pentru mine războiul. Ştii ce vreau să spun, doctore — pentru mine! Voiam să ştiu când noi, când lagărul nostru va fi liberat, iar suferinţele noastre se vor fi sfârşit.

— Când ai avut visul ăsta?

— În februarie 1945, mi-a răspuns el.

Era pe la începutul lui martie.

— Şi ce ţi-a răspuns vocea din vis?

Atunci mi-a răspuns pe furiş:

— 30 martie.

Când F. mi-a istorisit visul, era încă plin de speranţa că vocea din vis va fi avut dreptate. Dar, pe măsură ce se apropia ziua făgăduită, veştile despre război care ajungeau în lagărul nostru arătau ca foarte puţin probabilă eliberarea noastră la data promisă. Pe 29 martie, F. s-a îmbolnăvit brusc şi a făcut febră mare. Pe 30 martie, data la care profeţia îi spusese că se vor termina pentru el războiul şi suferinţele, a început să delireze şi şi-a pierdut cunoştinţa. Pe 31 martie era deja mort. După toate aparenţele, murise de tifos.“[545]

Prin comparaţie, dar la fel de clar, alte victime au ales să se identifice cu autorităţile lagărului, atunci când le-a fost permisă o asemenea onoare, şi prin urmare s-au desfăşurat împotriva celor care le împărtăşeau soarta, care erau la fel de înfometaţi şi defavorizaţi, înspăimântaţi şi munciţi până la epuizare. Persecutarea altora nu prezintă nicio dificultate — este, de fapt, inevitabilă — în urma supunerii şi persecutării sinelui. Frankl afirmă:

Procesul de selecţie a Capilor era unul bazat pe criterii negative; doar cei mai brutali dintre deţinuţi erau aleşi pentru această însărcinare (deşi au existat şi unele excepţii fericite). Dar, pe lângă respectivul proces de selecţie a Capilor realizat de SS-işti, exista şi un soi de autoselecţie care se desfăşura tot timpul printre prizonieri. De regulă, rămâneau în viaţă doar deţinuţii care, după mulţi ani de preumblări dintr-un lagăr în altul, îşi pierduseră orice fel de scrupule în lupta lor pentru existenţă; aceştia erau gata să folosească orice mijloace, mai mult sau mai puţin cinstite, chiar forţa brută, hoţia sau trădarea prietenilor, pentru a se salva.[546]

Mulţi dintre aceşti Capi au dus-o mai bine în lagăr decât o duseseră înainte în întreaga lor viaţă. Adesea, se purtau mai dur chiar decât gardienii cu deţinuţii şi îi băteau cu mai multă cruzime decât o făceau SS-iştii.[547]

La fel, Soljeniţîn:

Ai clacat, eşti pedepsit, eşti smuls din viaţa normală, dar ce-ar fi să nu rămâi chiar la fund? Nu vrei să te salţi deasupra celorlalţi, deasupra fraţilor tăi, primind o puşcă? Poftim! Ia-o! Şi dacă-l vezi pe careva fugind — trage! Te vom numi chiar tovarăş, vei primi raţie de ostaş al Armatei Roşii.

Şi omul e mândru de cinstea ce i s-a făcut. Şi, cu suflet de slugă, te ia în cătarea puştii. Şi trage. Şi e mai hain decât gardienii recrutaţi din exterior. (Oare, în ce priveşte autorităţile, să fie vorba doar de credinţa celui cu orbul găinilor în „autoconducerea maselor“? Ori e o miză rece pe cele mai josnice porniri ale omului?)[548]

Cei mai mulţi prizonieri din lagăr fuseseră membri normali, bine adaptaţi ai societăţii înainte de încarcerare. Aceşti oameni normali se identificaseră cu structura şi succesele acelei societăţi, cu definiţiile ei referitoare la prezent şi viitorul ideal, cu mijloacele şi scopurile sale. Încarcerarea nedreaptă a însemnat pierderea statutului, o frică intensificată de moralitate; a demonstrat, aşa cum nu putea s-o facă altceva, operaţiunile evident patologice ale statului, construite în teorie exact pentru a proteja împotriva unei astfel de privări şi anxietăţi. Încarcerarea nedreaptă a prezentat suficientă anomalie în importanţa sa fundamentală, pentru a submina încrederea în identificarea anterioară, pentru a demonstra natura incompletă, chiar coruptă, a statutului anterior, pentru a spori anxietatea, depresia şi dorinţa, deseori realizată, de dispariţie şi de moarte. Cum putea fi parată o astfel de ameninţare?

Negarea conştientă, raţionalizată, a nedreptăţii evidente a făcut posibilă identificarea socială încă o dată, dar pe cheltuiala deteriorării intrapsihice substanţiale, care este disocierea. Minciuna implicată a însemnat sacrificarea a mai multă experienţă personală, mai multă posibilitate individuală, mai mult sens divin în favoarea grupului. Inevitabilul rezultat al unui astfel de sacrificiu — păcatul împotriva Sfântului Duh — este aderenţa fanatică la litera legii…

Adio, câmpuri ale bucuriei!

Salut, o, spaime! Lumea Infernală,

Salut! Tu, Iad fără fund, primeşte-ţi

Stăpânul nou, purtând în sine-un duh

În veci neschimbător în timp şi spaţiu![549]

este fidelitatea faţă de minciună…

… Deci bun-rămas, speranţă,

Şi, — odată cu speranţa, bun-rămas

Pentru vecie fricii şi căinţei!

Pierdut e orice bine pentru mine, —

Deci Răul fie-mi Binele de-acuma!

Prin tine, veşnic Rău, poate stăpân

Voi fi peste mai mult de jumătate

Din Univers — domnia împărţind-o

Cu Dumnezeu — aşa cum noua Lume

Şi oamenii afla-vor în curând!

Cât timp vorbea, se-ntuneca la chip

De-al fiecărei patime răscol,

Făcându-l de trei ori livid mânia

Şi pizma, şi cumplita deznădejde,

Desfigurându-i chipul de-mprumut

Şi care prefăcătoria toată

I-ar fi trădat-o, de-l zărea vreun ochi;

Căci Duhurile Cerului în veci

Scutite-s de asemeni ruşinoase

Descumpăniri; de asta seama dându-şi,

Sub chip senin şi-ascunse turburarea,

El, mare meşter al înşelăciunii,

Care întâiul s-a-ndeletnicit

Cu falsitatea sub un chip de sfânt,

Ca să-şi ascundă crunta răutate

Pitită în găoacea răzbunării.[550]

devotamentul faţă de cruzime şi înşelătorie…

De ce să tacă furia? Mânia

De ce să fie mută? Nu-s copil

Ce se căieşte c-a făcut un rău;

De-ar fi să fie după voia mea,

De mii de ori mai multe rele-aş face.

Dac-am greşit c-o faptă bună-n viaţă,

Căiescu-mă din suflet, din străfund.[551]

şi ura faţă de bine:

Cu cât mai mult în juru-mi văd plăceri,

Cu-atât mai mult simt cazna din lăuntru-mi

De parc-aş fi sălaşul odios

A tot ceea ce cap în cap se bate;

Tot binele-i otravă pentru mine

Şi-n Cer mi-ar fi mai proastă încă starea.

Dar eu să locuiesc aici nu caut,

Cum nici în Cer, decât de-s eu Stăpânul;

Prin ce încerc, nu trag deloc nădejde

Că se va uşura năpasta mea;

Nu jinduiesc decât să-i fac pe alţii

Să fie cum sunt eu, chiar dacă asta

Mi-ar înrăutăţi cumplitul rău.

Căci zbuciumul din gândul meu îşi află

În nimicire numai uşurare.[552]

Fiinţele umane sunt ataşate emoţional de cei cu care se identifică, iar compasiunea faţă de victima injustiţiei înseamnă incapacitatea de a comite o astfel de nedreptate. Identificarea cu tirania, pe de altă parte, înseamnă o pauză temporară şi fără efort de la conflictul moral (intra şi extrapsihic) dureros. O astfel de identificare necesită doar negarea injustiţiei comise faţă de sine însuşi şi falsificarea subsecventă a experienţei individuale. Această falsificare taie legăturile empatice, conectând prizonier cu prizonier, om cu om, om cu sine însuşi.

Voi plânge-n scrâşnet. Drag nu-s nimănui;

Nu-i om să-i fie milă dacă mor;

Şi cum să-i fie, dacă-n mine însumi

De mine însumi milă nu găsesc?[553]

Victima care îşi găseşte siguranţa personală în identificarea cu persecutorul său a devenit acel persecutor. A eliminat posibilitatea de adaptare, integrare şi creştere ulterioară şi a renunţat voluntar la posibilitatea izbăvirii. Soljeniţîn descrie reacţiile şi acţiunile membrilor fideli ai Partidului Comunist, deţinuţi în închisori şi devoraţi de sistemul pe care l-au susţinut şi produs:

A spune că a fost dureros pentru ei înseamnă a nu spune nimic sau mai nimic. O asemenea lovitură, o asemenea prăbuşire, care, în plus, venea de la ai lor, de la partidul iubit şi, în mod vădit, fără niciun temei, era de-a dreptul de neîndurat. Căci faţă de partid nu erau vinovaţi cu nimic. Faţă de partid — cu nimic.

Era atât de dureros, încât întrebarea „De ce eşti închis?“ trecea printre ei drept o întrebare tabu, netovărăşească. Unica generaţie de deţinuţi care mai făcea asemenea fasoane! Noi, în 1945, primul lucru pe care-l povesteam, cu limba de-un cot, ca pe o anecdotă, primului întâlnit şi în auzul întregii celule, era cum şi de ce fuseserăm arestaţi.

Să vedeţi ce fel de oameni erau. Olga Sliozberg fusese deja martoră la arestarea soţului ei, iar într-o bună zi cekiştii au venit să facă percheziţie şi s-o ridice şi pe ea. Cele patru ore cât a durat percheziţia le-a petrecut punând în ordine procesele-verbale ale congresului stahanoviştilor din industria de perii, a cărui secretară fusese până cu o zi în urmă. Procesele-verbale nedefinitivate o îngrijorau mai mult decât copiii pe care avea să-i părăsească pentru totdeauna! Nici chiar comisarul care dirija percheziţia nu s-a putut abţine şi, în cele din urmă, a sfătuit-o: „Da’ du-te odată şi ia-ţi la revedere de la copii!“

Să vedeţi ce fel de oameni erau. Elizaveta Ţvetkova, care, în 1938, îşi ispăşea pedeapsa în închisoarea din Kazan, primeşte o scrisoare de la fiica ei de cincisprezece ani: „Dragă mamă, spune-mi, scrie-mi, eşti vinovată sau nu?… Aş vrea să fii nevinovată; dacă-i aşa, nu intru în Komsomol şi n-am să iert nicicând ce ţi s-a întâmplat. Dar dacă eşti vinovată, nu-ţi mai scriu şi am să te urăsc toată viaţa“. Şi femeia se mistuie în celula ei umedă, care aduce a mormânt, sub razele livide ale becului din tavan: cum să trăiască fata fără Komsomol? Cum să urască puterea sovietică? Mai bine să mă urască pe mine. Şi-i răspunde: „Sunt vinovată… Intră în Komsomol“.

Sigur că e greu! E chiar insuportabil pentru o inimă de om: să nimereşti sub tăişul unui topor pe care-l venerezi şi să-i mai cauţi şi justificări braţului ce l-a ridicat. Dar e preţul pe care trebuie să-l plătească fiinţa umană când îşi încredinţează sufletul, dăruit de Dumnezeu, unei dogme născocite de oameni.

Chiar şi astăzi, orice ortodox vă va spune că Ţvetkova a procedat corect. E imposibil să-i convingi, chiar şi astăzi, că tocmai asta înseamnă „a-i sminti pe cei mici“, că acea mamă şi-a minţit fiica şi i-a pervertit sufletul.

Să vedeţi ce fel de oameni erau. E.T. a depus plângere, cu sinceritate, furnizând probe, împotriva propriului ei soţ, numai pentru a ajuta partidul!

O, câtă compasiune ar merita, dacă măcar acum ar înţelege ce jalnici erau!

Întreg acest capitol ar fi putut fi scris altfel, dacă măcar astăzi i-am vedea abandonându-şi concepţiile de odinioară! Dar visul Mariei Danielian a devenit realitate: „Dacă voi scăpa vreodată de aici, am să trăiesc de parcă nimic nu s-ar fi întâmplat“.

Fidelitate? După noi, capete pătrate — şi atât. Aceşti adepţi ai teoriei evoluţioniste au găsit că fidelitatea faţă de evoluţie constă în refuzul tranşant al propriei evoluţii. Întocmai cum spune Nikolai Arkadievici Vilencik, după 17 ani de puşcărie: „Noi am avut încredere în partid, şi nu ne-am înşelat!“ Fidelitate sau cap pătrat?

Nu, nu de ochii lumii şi nu din ipocrizie se lansau ei în controverse, apărând, în celule, toate acţiunile puterii. Discuţiile ideologice le erau necesare pentru a-şi menţine conştiinţa că aveau dreptate, altminteri ar fi ajuns în pragul nebuniei.

Am putea să-i compătimim pe toţi, nu-i aşa? Numai că ei îşi văd doar suferinţa, nu şi vinovăţia.[554]

„Dovada este intolerabilă — aşadar, cu atât mai rău pentru dovadă!“ Eroul, mântuitorul, este descrierea metaforică sau narativă a tiparului prin care este acceptată existenţa informaţiei anormale, al cărei sens a fost căutat şi care a fost incorporată în corpusul adaptării culturale. Diavolul, incarnarea răului, este întruparea, în procedură, episod şi cuvânt, a tendinţei care neagă, mai curând decât acceptă; întruparea procesului care inhibă conştient viaţa şi dezvoltarea ei

şi pune capăt procesului revoluţionar de adaptare a spiritului:

Bine, aşa să fie. Ivan Denisovici n-are pile printre oploşiţi. Dar spuneţi-mi: cărămizile? Cine a construit ziduri cu ele? Voi, capete pătrate?[555]

Ideologia îngrădeşte potenţialul uman într-un teritoriu îngust şi definit. Adaptarea realizată în interiorul acelui teritoriu rămâne cu necesitate insuficientă, destinată să producă suferinţă — căci doar relaţia cu transcendentul permite vieţii să-şi păstreze savoarea. Ideologia spune „trebuie să fie aşa“, însă comportamentul uman depăşeşte constant teritoriul său de reprezentare; o asemenea aptitudine pentru excepţie trebuie de aceea să fie negată, ca nu cumva încrederea în ideologie să se stingă şi să reapară haosul intolerabil. Ideologul spune: anomalia înseamnă teroare — ceea ce înspăimântă este rău: anomalia este rea. Nu existenţa informaţiilor anormale constituie răul, totuşi — astfel de informaţii aduc o întinerire, atunci când sunt consumate adecvat; răul este procesul prin care semnificaţia anomaliei este negată; procesul prin care sensul în sine — adevărul însuşi — este respins. Această respingere înseamnă, neapărat, viaţa făcută insuportabilă, infernală:

Acum muncindu-l gândurile pentru

Pierduta fericire cum şi chinul

De veci; rotind în jur siniştri ochii-i,

De-amărăciune plini şi deznădejde,

De ură dârză şi mânie dârză

Sălbatică şi tristă starea lui

El o văzu, cu încă ochi de Înger.

Jur-împrejur ardea de spaimă ocnă

Ca un cuptor imens — însă din flăcări

Ţâşneau nu raze — mai degrabă bezne,

Ce doar dezvăluiau privelişti sumbre,

Tristeţi de plumb şi umbre-ale durerii,

Pe unde-n veci loc nu au pacea, tihna,

Şi nu pătrund nădejdile nicicând,

Ci doar torturi vezi şi-un potop de foc,

Arzând pucioasă-n veci nemistuită.

Asemeni loc Justiţia Eternă

Sortit-a răzvrătiţilor; în beznă,

De Dumnezeu, de Cer departe foarte,

De trei ori cât din miez în polul ultim.[556]

Realitatea, indiferent de conţinut, nu este rea; ea este doar actualitate (îngrozitoare). Atitudinea faţă de realitate are o natură morală sau imorală. Nu există realităţi rele, deşi există realităţi referitoare la rău; negarea realităţii inacceptabile este cea care constituie răul — cel puţin în zona în care se extinde controlul uman. Refularea realităţii insuportabile transformă tendinţa conservatoare de prezervare în tendinţă autoritară de zdrobire; transformă dorinţa liberală de transformare în dorinţă decadentă de sabotare. Să confunzi răul cu realitatea insuportabilă, mai curând decât cu tendinţa de a nega realitatea, este ca şi cum ai echivala binele cu produsul static al eroismului, mai curând decât cu actul dinamic al eroismului în sine. Confundarea răului cu realitatea — actul de a da vina pe mesager — oferă doar raţionamentul pentru actul negării, justificarea pentru reprimarea sălbatică şi masca moralităţii pentru decadenţă şi autoritarism.

Negarea experienţei (anormale) elimină posibilitatea creşterii; culminează cu

instituirea unei personalităţi ale cărei slăbiciuni în faţa inevitabilei circumstanţe tragice şi a suferinţei produc dorinţa anihilării vieţii. Refularea realităţii — a adevărului — duce la deteriorarea personalităţii; duce la transformarea experienţei subiective în nesfârşită sterilitate şi suferinţă fără sens. Dimpotrivă, acceptarea — în spiritul umilinţei ignorante, al curajului deghizat — oferă condiţia preliminară necesară pentru schimbare.

Mitul oferă o schemă de imitare pentru generarea unei astfel de acceptări — pentru dezvoltarea abilităţii de adaptare — prin încurajarea identificării cu eroul, a cărei formă este constant reprezentată în comportamentul etic, zugrăvită în ritual şi descrisă în naraţiune. Povestea eroului este descrierea simbolică a omului care alege a treia cale, atunci când este pus în faţa realităţilor a căror semnificaţie subminează stabilitatea personală sau socială — care riscă distrugerea intrapsihică drept alternativă voluntar aleasă de adoptare a tiraniei sau acceptare a decadenţei. Eşecul de a adopta o astfel de identificare asigură restricţionarea constantă a acţiunii şi imaginaţiei; generează ură, cruzime, dezgust faţă de cel slab; asigură adoptarea minciunii ca primă şi probabil cea mai comună strategie. O astfel de adoptare transformă inevitabil experienţa umană în iadul pe pământ:

La tronul sfânt şi-a Domnului domnie,

Nelegiuit război stârni în Ceruri

Şi vană luptă, căci Atotputerea,

Din bolţile eterice arzând

L-a azvârlit — şi mistuit în flăcări

Spre-adâncul fără fund şi spre pierzare,

În lanţuri ferecat şi-n focul caznei…[557]

Definiţiile a ceea ce este moral şi imoral, acceptate de membrii unei anumite societăţi, rămân dependente de conceptualizarea căii acceptate de societatea respectivă. Din interiorul limitelor unei conceptualizări particulare, ale anumitor comportamente, producţii ale imaginaţiei şi idei le sunt atribuite statutul de bun şi statutul de rău, în concordanţă cu utilitatea lor percepută, cu privire la un scop particular. Orice act sau idee care interferează cu dorinţa individuală curentă

devine nebunul sau, mai rău, inamicul. Aceasta înseamnă că, dacă individul sau grupul doreşte ceva mai mult decât să trăiască la lumină, ca să punem lucrurile în aceşti termeni, atunci adevărul şi înţelepciunea devin neapărat străine, odioase. Ceea ce ar putea fi considerat drept util şi necesar dintr-o ordine superioară a moralităţii poate arăta pozitiv inutil şi contraproductiv într-o ordine inferioară şi va ajunge să fie tratat într-o asemenea manieră. Astfel, individul (sau atributul) care serveşte o asemenea funcţionare superioară le poate părea contaminat de dragonul haosului acelora care nu au văzut încă sau care nu vor accepta necesitatea şi dezirabilitatea acelei funcţionări. O astfel de devalorizare a „celui mai bun revoluţionar“ îi condamnă pe individ şi pe cei pe care el îi poate afecta la slăbiciune şi durere. Scopurile limitate şi înguste produc personalităţi deformate şi mărunte care îşi definesc adevăratele talente şi „deviaţii“ ca impedimente (ameninţătoare şi frustrante) în calea ambiţiilor lor prea înguste. Personalitatea măruntă va experimenta viaţa ca pe o povară, o responsabilitate prea grea de purtat şi se va îndrepta spre resentiment şi ură, ca reacţii „justificabile“.

Dimpotrivă, reconceptualizarea căii înseamnă reevaluarea comportamentului, a formulării episodice şi semantice, astfel încât să poată fi posibilă existenţa unei noi ordini; înseamnă o întoarcere inconfortabilă la haos, înainte de reconstruirea acelei ordini incluzive. Reevaluarea scopului, a idealului realizat voluntar, ca o consecinţă a expunerii la informaţiile anormale, poate aduce înapoi la lumină material refulat, potenţial de acţiune, imaginaţie şi gândire. Schimbarea către conceptualizarea procesului eroismului ca scop — către valorizarea adevărului, a curajului şi iubirii — duce la reincorporarea şi dezvoltarea subsecventă a posibilităţilor până atunci suprimate, ciopârţite şi patologizate:

Marile perioade ale vieţii noastre sunt cele în care dobândim îndrăzneala să rebotezăm Răul din noi cu numele de Cel mai bun-ul nostru.[558]

Aceasta nu vrea să spună, în mod stupid, că toate stările motivaţionale — sau toate faptele împlinite, sau toate posibilităţile comportamentale — sunt la fel de „benefice“, în toate situaţiile. Mai curând, actele noastre de autodefinire (dintre care multe au o bază culturală „arbitrară“) determină ceea ce suntem dispuşi să acceptăm, în orice loc şi moment, ca „bun“ şi „rău“. Martira casnică

autosacrificată, de exemplu, care acceptă fiecare pretenţie a soţului ei autoritar: ea şi-a definit propria aptitudine pentru violenţă ca fiind nepotrivită etic şi o va considera drept ceva interzis şi rău. Aceasta face din agresivitate ceva contaminat de dragonul haosului, din perspectiva martirei. De aceea ea rămâne un preş nefericit, până când învaţă să muşte — ceea ce înseamnă, până când îşi abandonează poziţia prezentă, „serenă şi afectuoasă“, mult prea restrictivă (care nu-i face nici soţului ei niciun bine, căci îi întăreşte tendinţele slabe, fasciste, şi nici societăţii din care face parte căsnicia ei. Inabilitatea ei de a fi furioasă — care este, în realitate, inabilitatea de a crede că are o valoare intrinsecă — înlătură limitările necesare în faţa expansiunii puterii soţului ei, neadecvată şi periculoasă social). În acest fel, „dorinţa nepotrivită“ este deseori exact ceea ce este necesar ca să ne scoată din stazisul nostru inconfortabil prezent. Aceasta nu înseamnă aplicarea stupidă a unei strategii prost întocmite, referitoare la comportamentul motivat „anterior refulat“. Dimpotrivă, este vorba despre adevărata integrare a ceea ce nu a fost încă exprimat — nici chiar admis — în structura relaţiilor intrapsihice şi sociale armonioase:

Aţi auzit că s-a zis: „Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău“.

Iar Eu zic vouă: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc,

Ca să fiţi fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele şi peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi.

Căci dacă iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veţi avea? Au nu fac şi vameşii acelaşi lucru?

Şi dacă îmbrăţişaţi numai pe fraţii voştri, ce faceţi mai mult? Au nu fac şi neamurile acelaşi lucru?

Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este.[559]

Adoptarea unei anumite conceptualizări (determinată istoric) a căii duce la recunoaşterea provizorie a sensului experienţelor — obiecte, situaţii şi procese. Natura scopului căruia îi este dedicată în ideal acţiunea şi ideaţia determină ce

comportamente şi produse ale imaginaţiei şi ale gândirii abstracte au ajuns să fie considerate acceptabile, şi au fost prin urmare dezvoltate, şi care sunt interzise, şi sunt prin urmare suprimate şi sistate. Dacă idealul individual sau social rămâne subdezvoltat, imatur în conceptualizare sau distorsionat în cursul dezvoltării, atunci aspectele comportamentului şi ale cogniţiei necesare pentru mântuire — pentru eliberarea de insuportabila greutate a tragicei conştiinţe de sine — vor fi refulate, având ca rezultat inevitabil patologia intrapsihică şi socială. Dacă individul se străduieşte în primul rând pentru siguranţa materială sau acceptarea socială, mai curând decât pentru mitica iubire de Dumnezeu şi pentru aproapele său, atunci respectul pentru adevăr va suferi, iar adaptarea completă va deveni imposibilă.

Şi când ieşea El în drum, alergând la El unul şi îngenunchind înaintea Lui, Îl întreba: Învăţătorule bun, ce să fac ca să moştenesc viaţa veşnică?

Iar Iisus i-a răspuns: De ce-Mi zici bun? Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu.

Ştii poruncile: Să nu ucizi, să nu săvârşeşti adulter, să nu furi, să nu mărturiseşti strâmb, să nu înşeli pe nimeni, cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta.

Iar el I-a zis: Învăţătorule, acestea toate le-am păzit din tinereţile mele.

Iar Iisus, privind la el cu dragoste, i-a zis: Un lucru îţi mai lipseşte. Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor şi vei avea comoară în cer; şi apoi, luând crucea, vino şi urmează-Mă.

Dar el, întristându-se de cuvântul acesta, a plecat mâhnit, căci avea multe bogăţii.

Şi Iisus, uitându-Se în jur, a zis către ucenicii Săi: Cât de greu vor intra bogaţii în împărăţia lui Dumnezeu!

Iar ucenicii erau uimiţi de cuvintele Lui. Dar Iisus, răspunzând iarăşi, le-a zis: Fiilor, cât de greu este celor ce se încred în bogăţii să intre în împărăţia lui Dumnezeu!

Mai lesne este cămilei să treacă prin urechile acului, decât bogatului să intre în

împărăţia lui Dumnezeu.

Iar ei, mai mult uimindu-se, ziceau unii către alţii: Şi cine poate să se mântuiască?[560]

Cea mai înaltă valoare căreia îi este dedicat efortul determină ce anume va deveni elevat şi ce subjugat, în cursul existenţei individuale şi sociale. Dacă siguranţa sau puterea este valorizată mai presus de altceva, atunci totul va deveni subiect al filosofiei expedienţei. Pe termen lung, adoptarea unei astfel de politici duce la dezvoltarea unei personalităţi rigide şi slabe (sau a unui mediu social rigid şi slab) sau la o disociere intrapsihică şi la haos social:

Iisus a spus: Un om primise oaspeţi. Şi când a pregătit cina, şi-a trimis slujitorul să invite oaspeţii. El s-a dus la primul şi i-a spus: „Stăpânul meu te invită“. Acela a spus: „Am unele plângeri împotriva unor negustori. Vin la mine în această seară. Trebuie să mă duc să le dau porunci. Îl rog să mă ierte de masă“. S-a dus la altul şi i-a spus: „Stăpânul te-a invitat“. Acesta i-a răspuns: „Tocmai am cumpărat o casă şi am treabă toată ziua. Nu am deloc timp liber“. S-a dus la altul şi i-a spus: „Stăpânul meu te invită“. Acesta i-a răspuns: „Prietenul meu se însoară şi trebuie să pregătesc banchetul. Nu o să pot veni. Îl rog să mă ierte de masă“. S-a dus la altul şi acesta i-a spus: „Tocmai am cumpărat o fermă şi mă duc să strâng chiriile. Nu voi putea veni. Îl rog să mă ierte“. Slujitorul s-a întors şi i-a spus stăpânului: „Aceia pe care i-ai invitat la cină te-au rugat să îi ierţi“. Stăpânul le-a spus slujitorilor: „Mergeţi afară, pe străzi şi aduceţi-i pe cei pe care se întâmplă să-i întâlniţi, ca să ia cina“. Cei care fac afaceri şi negustorii nu vor intra în lăcaşurile Tatălui meu.[561]

Un om care şi-a pus credinţa în ceea ce deţine, mai curând decât în lucrurile pe care le susţine, va fi incapabil să sacrifice ceea ce deţine pentru ceea ce este. El va alege neapărat — atunci când reapariţia puterilor nesiguranţei forţează alegerea — ceea ce a adunat în jurul lui în loc de ceea ce ar putea să fie. Hotărârea aceasta îi va slăbi natura şi îl va face incapabil să se adapteze tragicei greutăţi a conştiinţei sale; îl va întoarce spre minciună şi va face din el un agent activ în producerea insuficienţei proprii şi a celei sociale.

Dacă ţelul căruia îi este dedicat comportamentul rămâne îngrădit patologic — dacă cel mai înalt ideal rămâne, de exemplu, plăcerea senzuală, acceptarea socială, puterea sau siguranţa materială —, atunci aspectele comportamentului şi ideaţia care există în conflict cu aceste scopuri vor deveni patologic distorsionate în orientare, pentru că vor fi forţate să slujească un stăpân demn de dispreţ; vor fi definite ca rele, lăsate nedezvoltate în consecinţă şi vor rămâne indisponibile pentru folosirea într-o activitate izbăvitoare, potenţial mai incluzivă; vor deveni dominate, refulate şi stagnante. Această lipsă de dezvoltare şi dezgust asociat vor scădea flexibilitatea adaptativă în faţa adevăratelor provocări ale vieţii; vor garanta faptul că provocările vieţii vor părea devastatoare. Mitul căii, care descrie însăşi experienţa umană, cuprinde pierderea paradisului, naşterea tragediei şi apoi mântuirea — iar nebunul, individul adevărat, este cel care are o nevoie disperată de mântuire. A te identifica cu grupul înseamnă să negi nebunul…

El însă le va răspunde, zicând: Adevărat zic vouă: Întrucât nu aţi făcut unuia dintre aceşti prea mici, nici Mie nu Mi-aţi făcut.

Şi vor merge aceştia la osândă veşnică, iar drepţii la viaţă veşnică.[562]

… şi, prin urmare, să îţi pierzi orice speranţă.

Noi avem un model despre noi înşine, care este în dezacord cu realitatea care ne priveşte, în termeni de procedură, capacitate imaginativă şi potenţial de gândire. Această lipsă de izomorfism, această lipsă deliberată de atenţie acordată adevărului, înseamnă că există comportamentul şi potenţialul acestuia, lucru anormal în ceea ce priveşte idealul comportamentului în reprezentare — „Nu aş putea face asta“; acea capacitate episodică şi acel conţinut există, ceea ce este anormal faţă de idealul unei astfel de capacităţi şi al unui astfel de conţinut, în reprezentare — „Nu mi-aş putea imagina asta“; iar acea abilitate semantică şi acel conţinut există, ceea ce este anormal cu privire la idealul abilităţii semantice şi a conţinutului, în reprezentare — „Nu aş putea gândi asta“. Utilizarea patologică a acestui model (înlocuirea realităţii cu o idee insuficientă, conceptualizată în fantasmă) restricţionează adaptarea la ceea ce este neaşteptat — la schimbarea proprie. Aceasta înseamnă existenţa în suferinţă fără

limite, care se extinde mereu:

Oriunde fug — ajung în Iad! Eu însumi

Sunt Iadul; până şi-n abisul cel mai

Adânc, un mai adânc abis în mine

Se află — cu o gură larg căscată

Amenințându-mă să mă devore,

Un Cer părând Infernul ce-l îndur

Faţă de-acest Infern lăuntric.[563]

Diavolul, reprezentarea tradiţională a răului, refuză recunoaşterea imperfecţiunii, refuză să admită „Am greşit în acţiunea mea, în reprezentarea mea“: acceptă, ca o consecinţă a mândriei rigide, suferinţa eternă — refuză metanoia, confesiunea şi reconcilierea; rămâne pururi spiritul care refuză şi respinge:

Un loc statornicit pentru căinţă?

Pentru iertare, oare, niciun loc?

Niciunul! Doar supunere se cere —

Şi-acest cuvânt oprit mi-i de mândrie,

De frica ruşinării mele faţă

De Duhurile din adânc — pe care

Le-am amăgit prin mari făgăduinţi

Şi nu prin gândul că se vor supune;

Doar eu că-l voi răpune m-am mândrit

Pe Cel Atotputernic; Vai, vai mie!

Putin ştiu ei ce scump acum plătesc

Înfumurarea mea atât de vană

Şi sub ce chin lăuntric pururi gem,

Pe când ei tronul Iadului în mine

Adoră-l! Mai presus de mulţi prin sceptru

Şi diademă — cad mai jos ca toţi,

Doar prin nenorocire întrecându-i!

Ambiţie, ţi-i asta bucuria!

Chiar de-mi închipui că e cu putinţă

Căinţa mea — prin mare îndurare

Că pot s-ajung la starea mea dintâi —

Mărirea mea, fără-ndoială, iarăşi,

Ar naşte-n mine gânduri de mărire!

Ce iute poţi să-ţi iei napoi cuvântul,

Când o supunere minţită juri!

O, alinatul rău ar socoti

Fără temei asemeni juruinţi,

Cu sila smulse,-n dârdora durerii,

În veci adevărata împăcare

Neizvorând de unde rana unei

Mortale uri tot mai adânc pătrunde!

La şi mai mare necredinţă asta

M-ar duce la mai grea cădere încă;

Un scurt răgaz prea scump ar fi să cumpăr,

Cu chinuri îndoite-apoi plătindu-l.

Pedepsitorul meu, ştiind aceasta,

Departe e de gândul împăcării,

Cum eu departe-s de a-i cerşi-mpăcarea.[564]

Un asemenea refuz — incapacitatea de a spune „Am greşit, îmi pare rău, trebuie să mă schimb“ — înseamnă moartea speranţei, existenţa în abis. Respingerea realităţii înseamnă înstrăinarea de Dumnezeu, de sens, de adevăr, iar viaţa fără sens înseamnă suferinţă fără remediu, care nu este demnă de nimic în afară de distrugere, în concordanţă cu autodefinirea. Frye afirmă:

Stilul de viaţă este descris ca începând în metanoia, un cuvânt tradus drept „căinţă“ în Biblie, ceea ce sugerează o inhibare moralizată a varietăţii „Încetează să faci tot ce vrei“. Totuşi, cuvântul înseamnă în primul rând schimbarea înfăţişării sau metamorfoza spirituală, o viziune lărgită asupra dimensiunilor vieţii omeneşti. O astfel de viziune, printre alte lucruri, desprinde individul de comunitatea sa primară şi îl ataşează alteia. Când Ioan Botezătorul spune: „Faceţi deci roadă, vrednică de pocăinţă“ (Sfânta Evanghelie după Matei 3:8), el se adresează evreilor şi continuă spunând că identitatea lor socială primară (descinderea din Avraam) nu are importanţă sprituală…

Dialectica metanoia şi cea a păcatului împarte lumea în împărăţia identităţii autentice, prezentată drept „casa“ lui Iisus, şi iadul, un concept găsit în Vechiul Testament doar sub forma morţii sau a mormântului. Iadul este acela, dar este şi lumea de groază şi chin pe care omul continuă să şi-o făurească pentru sine pe tot parcursul istoriei.[565]

Actul de metanoia este adaptare în sine: admiterea erorii, bazată pe încrederea în abilitatea de a tolera o astfel de admitere şi consecinţele sale; distrugerea subsidiară, supunerea în faţa „asediului plin de ură al opuşilor“ şi — Deo concedente — restabilirea integrităţii intrapsihice şi interpersonale:

Şi dacă o singură dată ai renunţat la acest ţel — „să supravieţuieşti cu orice preţ“ — şi ai apucat calea pe care urcă sufletele simple şi răbdătoare, captivitatea începe să-ţi transforme în chip mirabil caracterul. În sensul la care te aşteptai cel mai puţin.

La prima vedere, aici ar trebui să izbucnească în om reacţiile cele mai întunecate: degringolada fiarei prinse în capcană, ura fără obiect, iritabilitatea şi nervozitatea. Or, fără ca tu însuţi să bagi de seamă, în trecerea imperceptibilă a timpului, captivitatea face să germineze în sufletul tău sentimente opuse.

Cândva erai violent în impacienţa ta, te grăbeai încontinuu, timpul nu-ţi ajungea niciodată. Or, astăzi ai mai mult decât îţi trebuie: luni şi ani înainte şi îndărăt, eşti saturat de timp, şi prin vene începe să-ţi curgă, într-un flux binecuvântat şi liniştitor, pacea sufletească şi răbdarea.

Urci…

Odinioară nu iertai nimic nimănui, condamnai fără milă şi lăudai cu aceeaşi lipsă de măsură — acum o blândeţe atotînţelegătoare îţi străbate judecăţile nicicând categorice. Ai învăţat că eşti fragil, poţi înţelege fragilitatea altora. Şi admira forţa aproapelui. Şi doreşti să fii aidoma lui.

Pietrele scrâşnesc, lunecând la vale de sub picioarele noastre. Urcăm…

Cu anii, o cuirasă de fermitate îţi acoperă inima şi întregul corp. Nu te mai repezi

să pui întrebări şi să dai răspunsuri, limba ta şi-a pierdut elastica facultate de a vibra cu uşurinţă. Ochii nu-ţi sclipesc de bucurie la o veste bună, nici nu se întunecă sub aripa năpastei.

Căci întâi trebuie văzut ce va însemna asta de fapt. Cât de bucurie va fi bucuria şi cât de năpastă năpasta.

De acum înainte, o regulă te va călăuzi: nu te bucura când găseşti, nu te întrista când pierzi.

Sufletul tău, arid odinioară, se irigă prin suferinţă. Dacă nu-ţi poţi iubi aproapele aşa cum cere credinţa creştină, măcar înveţi să-i iubeşti pe cei apropiaţi.

Pe cei apropiaţi prin spirit, care îţi sunt alături în captivitate. Atâţia dintre noi recunosc deschis că tocmai în captivitate au cunoscut pentru întâia oară prietenia adevărată!

Şi pe cei apropiaţi prin sânge, care te-au înconjurat în viaţa anterioară, care te-au iubit, în vreme ce tu îi tiranizai…

Iată o direcţie fecundă şi inepuizabilă pentru gândurile tale: rememorează-ţi viaţa anterioară. Reînvie-ţi în minte faptele rele ori dezonorante şi întreabă-te dacă nu pot fi îndreptate fie şi acum…

Da, ai fost băgat în puşcărie pentru nimic, în faţa statului şi a legilor lui n-ai de ce te căi.

Dar în faţa conştiinţei tale? Dar în faţa altor oameni, luaţi în parte?[566]

Refuzul metanoia reprezintă inevitabilul amestec al Pământului şi al lumii subpământene; acceptarea conştientă, dimpotrivă, produce o transformare caracteristică a personalităţii, a acţiunii, a imaginaţiei şi gândirii. Frankl afirmă:

Noi, cei care am trăit în lagărele de concentrare, ne amintim de aceia care treceau din baracă în baracă, mângâindu-i pe ceilalţi, dăruindu-le ultima lor îmbucătură de pâine. Vor fi fost puţini la număr, dar ei ne dau îndeajuns de multe

dovezi că omului i se poate lua totul, mai puţin un lucru: ultima dintre libertăţile umane — respectiv aceea de a-şi alege propria atitudine într-un anumit set de împrejurări date, de a-şi alege propriul mod de a fi.

Şi întotdeauna trebuiau făcute alegeri. Fiecare zi, fiecare ceas ne ofereau şansa de a lua o decizie, o decizie care determina dacă te supuneai sau nu acelor puteri ce ameninţau să te jefuiască de propriu-ţi sine, de libertatea ta lăuntrică; care determinau dacă deveneai o jucărie la dispoziţia împrejurărilor, renunţând la libertate şi demnitate, fiind modelat după chipul şi asemănarea deţinutului tipic.[567]

Soljeniţîn oglindeşte aceste sentimente, aproape cu precizie:

Şi cum poate fi explicat faptul că unele persoane mai ezitante s-au întors spre credinţă tocmai în lagăr, s-au întărit în credinţa lor şi au supravieţuit fără a se deprava?

Şi încă mulţi alţii, răzleţiţi prin Arhipelag şi nebăgaţi în seamă de nimeni, care au traversat cu stoicism această turnură capitală a vieţii lor, fără a greşi în clipa când au avut de ales? Cei ce au înţeles că nu sunt singurii care suferă şi că, poate, altora le e şi mai greu?

Şi cei care, sub ameninţarea zonei disciplinare şi a unei noi condamnări, au refuzat să devină ciripitori?

Ce explicaţii există pentru cazul pedologului Grigori Ivanovici Grigoriev? Acest savant s-a înscris voluntar în 1941, când cu mobilizarea în masă; urmarea se cunoaşte: căzut prizonier lângă Veazma, îşi petrece întreaga captivitate într-un lagăr german. Din nou, urmarea se cunoaşte: ajuns acasă, e trimis în lagăr. Zece ani. L-am cunoscut la Ekibastuz, într-o iarnă, la muncile comune. O extraordinară francheţe iradia din ochii lui mari şi liniştiţi, o francheţe inalterabilă. Acest om nu abdicase niciodată moralmente şi nici în lagăr nu a făcut-o, cu toate că numai vreme de doi ani a lucrat în specialitatea lui şi aproape pe toată durata condamnării nu a primit niciun pachet. Din toate direcţiile năvăleau asupră-i filosofia lagărului, descompunerea morală, dar el n-a cedat. În lagărele de la Kemerovo (Antibess) un oper a încercat cu tot dinadinsul să-l

recruteze. Grigoriev i-a răspuns fără ocol: „Mă dezgustă şi ideea de a sta de vorbă cu dumneata. O să găseşti destui amatori şi fără mine“. „Ai să te întorci la noi în patru labe, canalie!“ „Mai degrabă mă spânzur de primul copac“. Şi a fost expediat într-un lagăr disciplinar. Ba a făcut greşeli şi mai impardonabile: ajuns într-o tabără de muncă agricolă, a refuzat postul de şef de brigadă ce i s-a propus în calitate de specialist, în schimb s-a arătat foarte sârguincios la prăşit şi la coasă. O prostie şi mai mare: la Ekibastuz, la cariera de piatră, a refuzat postul de pontator, numai pentru că ar fi trebuit să înregistreze tuhte, pentru care apoi avea să răspundă, într-un eventual moment de trezie, şeful de echipă civil, un beţivan jurat. Şi s-a dus să spargă pietre! Onestitatea lui era de-a dreptul fantastică, monstruoasă: în brigada pentru conservarea legumelor, unde se triau cartofii pentru depozitare, era singurul care nu fura. Ajuns într-o brigadă privilegiată, de mecanici la staţia de pompare, a părăsit-o numai pentru că nu voia să-i spele ciorapii şefului de lucrări civil, un holtei pe nume Treiviş. (Ceilalţi brigadieri s-au pus pe capul lui: nu e totuna ce muncă faci? Ei bine, nu, lui i s-a părut că nu e totuna.) De câte ori a ales o soartă mai rea şi mai ingrată, numai ca să nu-şi murdărească sufletul, şi a reuşit: sunt martor. Mai mult: graţie extraordinarei înrâuriri pe care un suflet limpede şi fără pată o poate exercita asupra trupului (astăzi nimeni nu mai crede în acest gen de influenţă, nimeni nu o înţelege), organismul lui Grigori Ivanovici, om care nu mai era tânăr (avea aproape 50 de ani) s-a fortificat în lagăr: vechiul reumartism articular îi dispăruse complet, iar după o febră tifoidă s-a sculat mai sănătos decât oricând: iarna umbla îmbrăcat în nişte saci de hârtie, în care practicase găuri pentru cap şi mâini — şi nu răcea niciodată![568]

Procesul de angajare voluntară în „reevaluarea binelui şi a răului“, consecutiv recunoaşterii insuficienţei personale şi suferinţei, este echivalent cu adoptarea identificării cu Horus (care, în calitate de proces care se reînnoieşte, există ca ceva supraordonat „moralităţii trecutului“). Asta înseamnă că acea capacitate de a reevalua moralitatea reprezintă identificarea cu figura care „generează şi reînnoieşte lumea“ — cu figura care mediază între ordine şi haos. „În interiorul domeniului acelei figuri“ există, de fapt, loc pentru toate aspectele personalităţii, întrucât cerinţele adresate individului care doreşte să se identifice cu mântuitorul sunt atât de mari, ca să spunem aşa, încât fiecare aspect al personalităţii trebuie să devină manifest, „izbăvit“ şi integrat într-o ierarhie funcţională. De aceea, reevaluarea binelui şi a răului lasă loc reintegrării creative a acelor aspecte ale personalităţii — şi reprezentărilor lor secundare în imaginaţie şi idee — anterior

refulate şi deformate de ideaţia morală imatură, inclusiv aceea reprezentată de afilierea la grup (postulată drept cel mai înalt nivel de realizare etică).

Actul de a te îndepărta de ceva anormal este procesul de etichetare a acelui lucru anormal ca fiind „prea periculos pentru a fi întâlnit sau luat în considerare“ în forma sa fundamentală. A evita ceva înseamnă şi a-l defini şi, într-un sens mai general, a se defini pe sine însuşi. A evita înseamnă a spune „asta este prea îngrozitor“, iar aceasta înseamnă… „prea îngrozitor pentru mine“. Imposibilitatea îndeplinirii unei sarcini este determinată în mod necesar în relaţie cu abilităţile individului confruntat cu ea. Actul de îndepărtare înseamnă, prin urmare, opoziţie sălbatică faţă de procesul de adaptare, din moment ce nimic nou nu se mai poate întâmpla atunci când tot ce este nou este evitat sau refulat. Dimpotrivă, actul de a se confrunta cu anomalia este procesul de etichetare a acelui eveniment ca tolerabil şi, simultan, definierea propriei persoane drept agentul capabil să tolereze aceasta. Adoptarea unei astfel de poziţii înseamnă posibilitatea de creştere ulterioară, din moment ce informaţiile noi sunt generate din contactul cu anomalia. Această „încredere în sine şi în bunăvoinţa lumii“ se manifestă drept curajul de a risca totul în urmărirea sensului. Dacă natura scopului se schimbă de la dorinţa de predictibilitate la dezvoltarea personalităţii capabile să se confrunte voluntar cu haosul, atunci necunoscutul, care nu poate fi niciodată alungat definitiv, nu va mai fi asociat cu frica, iar siguranţa, în mod paradoxal, va fi instituită permanent:

Cu spinarea încovoiată, aproape frântă, mi-a fost dat să extrag din anii de captivitate acest crâmpei de cunoaştere: cum devine omul om şi cum devine neom. Îmbătat de succesele tinereţii, mă simţeam infailibil, şi de aceea am fost adesea crud. Învestit cu prea multă putere, am fost ucigaş şi violator. Săvârşind faptele cele mai rele, eram convins că fac bine. Pe paiele putrede ale puşcăriei, am simţit în lăuntrul meu prima tresărire a binelui. Încetul cu încetul, am descoperit că linia de demarcaţie dintre bine şi rău nu separă nici statele, nici clasele, nici partidele, ci traversează inima fiecărui om şi a întregii umanităţi. Această linie e mişcătoare, ea oscilează în noi de-a lungul anilor. Chiar şi o inimă stăpânită de rău prezervă un bastion al binelui. Chiar şi în inima cea mai bună dăinuie un colţişor de unde răul n-a fost încă dezrădăcinat.

De atunci am înţeles adevărul tuturor religiilor din lume: ele se luptă cu răul din om (din fiecare om). Răul nu poate fi izgonit pe de-a-ntregul din lume, dar aria

lui de cuprindere poate fi redusă în lăuntrul fiecărei fiinţe umane.

De atunci am înţeles răul tuturor revoluţiilor din istorie: ele îi nimicesc numai pe acei purtători ai răului, care le sunt contemporani (şi, în graba lor, fără a mai discerne, nimicesc şi purtători ai binelui). Cât despre răul în sine, pe acesta îl moştenesc, şi încă adesea cu asupra de măsură.

Procesul de la Nürnberg trebuie trecut la activul secolului XX: el s-a străduit să ucidă însăşi ideea de rău, luând viaţa unui mic număr dintre persoanele contaminate de această idee. (Fireşte, meritul nu-i revine lui Stalin, el ar fi preferat să explice mai puţin şi să împuşte mai mult.) Dacă în secolul XXI umanitatea nu se va spulbera singură într-o gigantică explozie ori nu se va asfixia, poate că această orientare va triumfa?…

Dacă nu va triumfa, atunci întreaga istorie a umanităţii nu va fi făcut decât să bată pasul pe loc, fără nicio noimă! Încotro şi la ce bun să alergăm atunci? Să-şi doboare duşmanul cu un ciomag ştia şi omul cavernelor.

„Cunoaşte-te pe tine însuţi.“ Nimic nu favorizează deşteptarea conştiinţei umane ca lancinanta meditaţie asupra propriilor crime, păcate şi erori. După ce, nu un an sau doi, am parcurs numeroase cercuri ale unor asemenea reflecţii, când mi se vorbeşte despre insensibilitatea înalţilor funcţionari ori despre cruzimea călăilor, mă revăd cu epoleţi de căpitan, conducându-mi bateria prin Prusia Orientală sfâşiată de incendii, şi mă întreb:

— Dar noi — oare am fost mai buni?[569]

Adaptarea eroică: reconstrucţia voluntară a hărţii sensului

Grupul oferă structura protectoare — sens condiţionat şi tipar comportamental — care îi permite individului să se elibereze de dependenţa copilăriei, să facă tranziţia de la lumea paternă la lumea socială, patriarhală. Cu toate acestea, grupul nu este individul. Dezvoltarea psihologică, aceea care încetează odată cu identificarea cu grupul — susţinută de fiecare ideolog ca fiind binele suprem care poate fi atins — limitează sever potenţialul individual şi social şi condamnă inevitabil grupul la dizolvare bruscă şi catastrofală. Eşecul de a transcende identificarea cu grupul este, la analiza finală, la fel de patologic ca şi eşecul de a părăsi copilăria.

Mişcarea de la grup la individ — ca şi aceea de la copilărie la grup — urmează tiparul transformator arhetipal al eroicului (paradis, nesocotire, cădere, mântuire; stabilitate, incorporare, dezintegrare, reconstrucţie). O astfel de transformare trebuie realizată voluntar, prin expunerea conştientă la necunoscut, deşi poate fi catalizată prin experienţa suficient de originală sau traumatică. Eşecul de a iniţia şi/sau de a încheia cu succes procesul maturizării secundare creşte riscul de decadenţă intrapsihică şi socială, precum şi haosul experienţial, depresia şi anxietatea rezultante (inclusiv ideaţia suicidală), sau sporeşte tendinţa spre fanatism şi agresivitatea intrapsihică şi de grup care decurge de aici.

Biblia, considerată ca poveste singulară, prezintă acest „proces de maturizare“ în termeni mitologici. Vechiul Testament oferă identitatea de grup, codificată de Moise ca antidot pentru decăderea omului. Acest antidot, deşi util, este incomplet — nici chiar Moise însuşi, un adevărat erou ancestral, nu reuşeşte să ajungă pe pământul făgăduit. Dimpotrivă, Noul Testament oferă identificarea cu eroul ca mijloc prin care „starea de decădere“ şi problemele grupului pot fi „permanent“ depăşite. Noul Testament a fost citit în mod tradiţional ca o descriere a unui eveniment istoric, eveniment care a mântuit omenirea odată pentru totdeauna: el ar

putea fi considerat mai rezonabil drept descrierea unui proces care, dacă este pus în scenă, ar putea duce la instituirea păcii pe pământ.

Totuşi, problema este că despre acest proces nu se poate spune că ar fi unul conştient — adică, explicit — înţeles. Mai mult, dacă este parcurs în realitate, el se dovedeşte a fi extrem de înfricoşător, mai ales în stadiile iniţiale. În consecinţă, „urmarea lui Hristos“ — sau a eroului culturii centrale a altor sisteme religioase — tinde să ia forma unei venerări ritualice, separate de alte aspecte „nereligioase“ ale vieţii. Participarea voluntară la procesul eroic, dimpotrivă — ceea ce înseamnă confruntarea curajoasă cu necunoscutul —, transformă „venerarea“ într-o chestiune de adevărată identificare. Aceasta înseamnă că adevăratul „credincios“ se ridică deasupra aderenţei dogmatice, pentru a integra sufletul eroului — a „incarna“ acel suflet — în fiecare aspect al vieţii sale de zi cu zi.

Este uşor de spus acest lucru, însă foarte dificil de înţeles şi de făcut. Nu este facil să traduci mitul transpersonal al eroului într-un şablon pentru acţiune şi reprezentare, în condiţiile unice care formează viaţa unui individ. Pare la fel de problematic şi chiar arogant să presupui că individul ar putea fi o forţă demnă de identificarea cu eroul. Cu toate acestea, suntem mai mult decât păream a fi — şi facem mult mai multe necazuri decât ne imaginăm, atunci când suntem indisciplinaţi şi nerealizaţi. „Banalitatea răului“ — faimoasa expresie a lui Hannah Arendt[570], aplicată „personalităţii“ naziste deseori neimpresionante — este mai exact „răul banalităţii“. Slăbiciunile noastre neînsemnate se acumulează şi se multiplică, devenind marile răuri de stat. Pe măsură ce puterea tehnologică se amplifică, pericolul pe care îl reprezentăm sporeşte, iar consecinţele prostiei noastre voluntare se multiplică. Este din ce în ce mai necesar ca noi să fim corecţi — nu alţii— şi să învăţăm explicit ce înseamnă acest lucru.

Natura procesului de identificare cu eroul poate fi înţeleasă în mare ca o consecinţă a analizei alchimiei, pe care Jung a transformat-o în munca vieţii sale. Alchimia — considerată în general precursoarea chimiei moderne — a fost în realitate o străduanie de douăzeci de secole, pentru a înţelege „transformările materiei“. Materia alchimică totuşi nu era materia ştiinţei moderne — suficient de logic, având în vedere că vechii alchimişti practicau în absenţa ipotezelor şi a instrumentelor ştiinţei moderne. Era o substanţă mai asemănătoare lui Dao — „aceea care producea sau constituia fluxul fiinţei“; ceva mai asemănător cu „informaţiile“ în sensul modern (dacă

informaţiile pot fi considerate latente în locurile neexplorate); ceva mai asemănător cu necunoscutul ca atare (cum este matricea fiinţei). Investigarea acestei „materii“ intrinsec convingătoare — a acestui necunoscut — a produs o serie de transformări interne în psyche-ul alchimic, făcându-l şi mai similar cu piatra filosofală: ceva care putea transforma „chestiunea de bază“ în aur spiritual; ceva care avea, în plus, natura eternă, durabilă şi indestructibilă a pietrei. Pe măsură ce eforturile alchimice progresau, pe parcursul erei creştine, „piatra“ a fost din ce în ce mai mult asimilată cu Hristos — piatra unghiulară „respinsă de constructori“, agentul transformării voluntare — ale cărui acţiuni transformă etern „lumea decăzută“ în paradis.

Alchimiştii etapei târzii au „postulat“ că o personalitate care asimilase complet „spiritul necunoscutului“ era echivalentă cu Hristos. Jung le-a tradus limbajul mitologic încărcat cu imagini în ceva mai inteligibil, dar neînţeles încă. Mesajul central teribil al acestui mod de gândire este următorul: nu minţi, mai ales nu te minţi pe tine, altfel vei submina procesul care îţi dă puterea să înduri lumea tragică. În slăbiciunea ta — consecinţa minciunii tale — vei deveni crud, arogant şi răzbunător. Vei sluji apoi ca emisar „inconştient“ al agentului distrugerii şi vei lucra ca să pui capăt vieţii.

Boala creativă şi eroul

I.N.R.I. — Igni Natura Renovatur Integra[571]

„Al treilea mod“ de adaptare — alternativa la decadenţă şi fascism — este cel eroic. Eroismul este rar prin comparaţie, pentru că necesită sacrificiul voluntar al siguranţei consolidate a grupului şi acceptarea nedefinită a haosului psihologic rezultant, participant la (re)expunerea la necunoscut. Aceasta este totuşi calea creativă, ducând la o nouă descoperire sau reconfigurare, cuprinzând elementul viu al culturii. Actorul creativ adoptă rolul eroului şi se plasează pe sine dincolo (chiar în opoziţie cu) enclava protectoare a istoriei. În consecinţă, el suferă de reexpunerea la necunoscutul îngrozitor. O astfel de reexpunere provoacă o teroare mortală, dar lasă loc uniunii cu posibilitatea — lasă loc inspiraţiei, reconstrucţiei şi avansării. Dezintegrarea şi dezinhibarea sensului (precedând reintegrarea sa) — evenimente care participă în mod necesar la procesul eroic — sunt cele ce produc fenomenele care fac legătura dintre geniu, în imaginaţia populară, şi nebunie. Geniul şi nebunul sunt despărţiţi totuşi de poziţia lor relativă în ceea ce priveşte necunoscutul: geniul este eroul norocos care înfruntă voluntar consecinţele neaşteptate ale comportamentului său insuficient de adaptativ, pe terenul pe care l-a ales. Dimpotrivă, nebunul nenorocos a fugit de ceva carnivor, de ceva care prosperă prin neglijare şi creşte şi mai mare — ceva care în final îl va devora. Geniul se dizolvă, este inundat cu sens nedeterminat şi apoi este reconstituit — apoi dizolvă, inundă şi reconfigurează lumea socială. Psihoticul se dizolvă şi se îneacă în potop.

Capacitatea de a înfrunta voluntar necunoscutul şi de a reconfigura conform propunerilor acea adaptare trecută ghidată este cea care constituie spiritul etern al omului, Cuvântul creator de lume. Existenţa şi natura acelui spirit a fost admisă datorită recunoaşterii în filosofia şi religia occidentală (şi orientală), încă din vremuri imemoriale. Eminentul teolog Reinhold Niebuhr afirmă:

Atât la Platon, cât şi la Aristotel „mintea“ este clar delimitată de corp. Principiu unificator şi ordonator, organul logos-ului este cel care aduce armonie în viaţa sufletului, căci logos este principiul creator şi formator al lumii. Presupunerile metafizice ale grecilor sunt în mod natural determinante pentru doctrina omului; şi, începând cu Parmenide, filosofia greacă a presupus o identitate între fiinţă şi raţiune, pe de o parte, şi pe de altă parte a presupus că raţiunea lucrează cu o materie fără formă sau neformată, care nu poate fi niciodată complet obedientă. În raţionamentul lui Aristotel, materia este „o rămăşiţă, nonexistenţa în sine, imposibil de cunoscut şi străină raţiunii, care rămâne după procesul de clarificare a lucrului în formă şi concept. Acest nonexistent nici este, nici nu este, adică el atinge realitatea doar în măsura în care devine vehiculul unei anumite determinări conceptuale“.[572], [573]

Noţiunea de înrudire intrinsecă a spiritului cu creatorul a fost elaborată abstract, foarte detaliat, pe parcursul dezvoltării gândirii iudeo-creştine. Din acest punct de vedere, omul este înţeles cel mai profund în termenii relaţiei sale cu Dumnezeu — făcut după „chipul lui Dumnezeu“ —, mai curând decât în lumina abilităţilor sale cognitive sau a locului lui în natură. Esenţa acestui „spirit identificat cu Dumnezeu“ este eterna capacitate de a crea şi de a transforma. Niebuhr observă că:

Spiritul uman are capacitatea specială de a se păstra continuu în afara sinelui în termeni de regresie nedefinită… Sinele cunoaşte lumea, în măsura în care el cunoaşte lumea, pentru că se află atât în afara lui însuşi, cât şi a lumii, ceea ce înseamnă că nu se poate înţelege pe el însuşi decât în măsura în care este înţeles de dincolo de el însuşi şi de lume.[574]

Această capacitate de transcendenţă infinită, care este capacitatea de abstractizare şi apoi de a reprezenta abstractizarea, iar apoi de a extrage din reprezentare şi aşa mai departe, fără sfârşit, nu vine în lipsa unui preţ, aşa cum am observat mai devreme. Putem dărâma castelul din cărţi de joc, pe cât de uşor l-am ridicat; mai mult, capacitatea noastră de rău este integral legată de abilitatea noastră de a depăşi limitele.

Gândirea abstractă în general şi gândirea morală abstractă în particular este un joc: jocul „ce ar fi dacă?“ Jocurile sunt jucate stabilind mai întâi, apoi identificând, apoi modificând presupuneri de bază. Înainte ca orice joc să poată fi jucat, trebuie stabilite reguli; înainte ca jocul să fie modificat, regulile trebuie să fie manifeste. Un joc (cel puţin în stadiile sale finale) se joacă construind o imagine a „lumii“ în imaginaţie, în conformitate cu anumite presupuneri — care sunt regulile („mediul“) jocului — şi apoi acţionând în acea lume imaginară. Această construire a lumii, jucând şi modificând, este o formă de practică pentru activitatea lumii reale. Cum jocurile cresc în complexitate în realitate, devine din ce în ce mai dificil să le distingi de activitatea din lumea reală.

Jocul în sine, în primele sale stadii, este jucat la nivel procedural; regulile rămân implicite. Odată ce a fost stabilită o reprezentare a jocului, el poate fi împărtăşit; mai târziu, regulile însele pot fi schimbate. Piaget discută formularea regulilor în jocurile copiilor:

Un prim stadiu, pur motric şi individual, în cursul căruia copilul manipulează bilele în funcţie de propriile sale dorinţe şi de deprinderile sale motorii. Se stabilesc cu această ocazie scheme mai mult sau mai puţin ritualizate, dar, întrucât jocul rămâne individual, nu putem încă vorbi decât de reguli motorii, şi nu de reguli propriu-zis colective.

Stadiul al doilea poate fi numit egocentric pentru motivele pe care le vom vedea mai jos. Acest stadiu începe în momentul în care copilul primeşte din afară exemplul unor reguli codificate, ceea ce se întâmplă, de la caz la caz, între 2 şi 5 ani. Dar, deşi imită aceste exemple, copilul se joacă fie singur — fără a se preocupa de găsirea altor parteneri —, fie cu alţii, dar fără a încerca să le-o ia înainte şi deci să uniformizeze diferitele maniere de a juca. Cu alte cuvinte, copiii care trec prin acest stadiu, chiar când se joacă împreună, se joacă încă fiecare pentru sine (toţi pot câştiga în acelaşi timp) şi fără a se preocupa de codificarea regulilor. Acest dublu caracter de imitare a altora şi de utilizare individuală a exemplelor primite îl vom denumi egocentrism.

Pe la 7 sau 8 ani apare un al treilea stadiu, pe care îl vom denumi stadiul de cooperare născândă. Acum fiecare jucător caută să le-o ia înainte copiilor din jurul său şi de aici apariţia preocupării pentru controlul mutual şi pentru unificarea regulilor. Numai că, dacă partenerii ajung să se înţeleagă pe parcursul

unei singure partide, în ceea ce priveşte regulile generale ale jocului, continuă să domnească o considerabilă fluctuaţie. Cu alte cuvinte, copiii de 8 sau 9 ani fac parte din aceeaşi clasă şcolară şi, deşi se joacă tot timpul unii cu alţii, când sunt interogaţi separat, dau informaţii foarte disparate şi, adesea, cu totul contradictorii asupra regulilor jocului cu bile.

În sfârşit, la 11–12 ani apare un al patrulea stadiu, acela al codificării regulilor. Nu numai că partidele sunt de acum încolo reglementate minuţios în toate detaliile procedurii, dar şi codul de reguli care trebuie urmat este cunoscut de întreaga societate. Într-adevăr, copiii care fac parte din aceeaşi clasă şcolară dau, la 11–12 ani, informaţii de o concordanţă remarcabilă, atunci când sunt chestionaţi asupra regulilor jocului şi asupra variaţiilor lor posibile…

Dacă trecem acum la problema conştientizării regulii, vom găsi o progresie şi mai vagă încă în amănunte, dar nu mai puţin netă în linii mari. O vom putea exprima sub formă de trei stadii, al doilea începând în cursul stadiului egocentric şi terminându-se pe la mijlocul stadiului cooperării (la 9–10 ani), iar al treilea, cuprinzând sfârşitul acestui stadiu al cooperării şi totalitatea stadiului codificării regulilor.

În cursul primului stadiu, regula încă nu este coercitivă, fie pentru că este pur motorie, fie (la începutul stadiului egocentric) pentru că este trăită oarecum inconştient, ca un exemplu interesant, şi nu ca o realitate obligatorie.

În cursul celui de-al doilea stadiu (la apogeul stadiului egocentric şi în prima jumătate a stadiului cooperării), regula este considerată ca fiind sacră şi intangibilă, de origine adultă şi de esenţă eternă); orice modificare propusă îi apare copilului ca o transgresiune.

În sfârşit, în cursul stadiului al treilea, regula este considerată o lege datorată consimţământului mutual, respectarea ei fiind obligatorie dacă vrei să fii loial, dar transformarea ei după voinţa judecătorilor fiind şi ea permisă, cu condiţia să întrunească opinia generală.

Bineînţeles, corelaţia indicată între cele trei stadii de dezvoltare a conştiinţei regulii şi cele patru stadii referitoare la practicarea efectivă a regulilor nu constituie decât o corelaţie statistică, şi deci aproximativă. Dar, în linii mari, credem că există o relaţie. Regula colectivă este mai întâi ceva ce vine din afara individului şi, prin urmare, ceva sacru, apoi ea se interiorizează treptat, iar în

această măsură apare ca un produs liber al consimţământului mutual şi al conştiinţei autonome. Or, în ceea ce priveşte practica, este firesc ca respectului mistic al legilor să-i corespundă o cunoaştere şi o aplicare încă rudimentară a conţinutului lor, în timp ce respectului raţional şi motivat să-i corespundă o respectare efectivă şi amănunţită a fiecărei reguli.[575]

Copilul „stadiului al doilea“, care acceptă presupunerile subtradiţiei sale culturale ca fiind „sacre şi intangibile“, gândeşte într-o manieră similară cu cea a omului clasic, parţial ipotetic, preexperimental sau „primitiv“, care divinizează trecutul, în reprezentare, ca adevăr absolut. Copilul şi primitivul sunt amândoi preocupaţi în primul rând de cum să se comporte — cum să organizeze comportamentul, contranatură, în comunitatea socială, pentru a atinge simultan şi continuu scopurile considerate dezirabile. Doar mult mai târziu, după ce aceste probleme fundamentale au fost rezolvate, pot fi chestionate mijloacele de rezolvare. Acest act de conceptualizare de ordine superioară înseamnă naşterea abilităţii de a juca jocuri, după regulile jocului, şi încrederea în justificarea acestei activităţi (acest refuz al ordinii tradiţionale). Această abilitate mai abstractă lasă loc unui răspuns la metaproblema moralităţii, ridicată (mult) mai devreme: nu „cum să mă port?“, ci „cum poate fi (sau este sau a fost) determinat modul în care să mă port?“[576] Paradoxal, poate, răspunsul la această metaproblemă oferă şi răspunsul final la întrebarea (aparent) mai puţin abstractă „cum să te porţi?“ sau „ce este binele?“

Unele exemple din tradiţia religioasă occidentală pot ajuta la înţelegerea (1) a naturii diferenţei dintre problema centrală a moralităţii („ce este binele?“) şi metaproblemă („cum sunt determinate răspunsurile la întrebarea «ce este binele?»“); (2) structura rezolvărilor lor asociate; şi (3) modul în care metaproblema şi soluţia ei urmează cursul dezvoltării istorice de la problemă la soluţionarea ei — însoţit de dezvoltarea (ciclică) a unei conştiinţe (de sine) din ce în ce mai sofisticate şi mai puternice. Să începem cu problema conştiinţei (de sine), care apare parţial ca o abilitate crescută a sistemului memoriei declarative de a codifica exact natura comportamentului uman. Această codificare ia mai întâi forma naraţiunii sau a mitului care, aşa cum s-a afirmat anterior, reprezintă utilizarea semantică a reprezentării episodice a înţelepciunii procedurale. Analiza semantică a naraţiunii — critica[577] — prevede derivarea principiilor morale abstractizate. Codificarea semantică pură, de prim ordin a moralităţii implicite în comportament, şi apoi în reprezentarea episodică/semantică (narativă sau

mitică), pare să ia forma listei. O listă de legi — reguli morale — defineşte direct şi simplu ceea ce constituie comportament acceptabil şi ce nu. O listă explicită slujeşte drept ghid admirabil pentru adolescent, luând naştere din lumea maternă. O astfel de listă poate fi considerată drept forma de bază a filosofiei morale explicite.

Lista apare în naraţiunea conştiinţei iudeo-creştine ca o consecinţă a acţiunilor figurii lui Moise, care slujeşte drept legiuitor al poporului evreu. Moise are multe dintre atributele eroului mitic (tipic) şi constituie o figură asemănătoare cu cea a strămoşului supranatural al primitivului. El este caracterizat de naşterea în condiţii vitrege, de exemplu, şi de părinţi dubli (un set de origine umilă, celălalt, slăvit sau divin):

Ba, regele Egiptului, a poruncit moaşelor evreieşti, care se numeau: una Şifra şi alta Pua,

Şi le-a zis: „Când moşiţi la evreice, să luaţi seama când nasc: de va fi băiat, să-l omorâţi[578], iar de va fi fată, să o cruţaţi!“

Moaşele însă s-au temut de Dumnezeu şi n-au făcut cum le poruncise regele Egiptului, ci au lăsat şi pe băieţi să trăiască.

Atunci a chemat regele Egiptului pe moaşe şi le-a zis: „Pentru ce aţi făcut aşa şi aţi lăsat să trăiască şi copiii de parte bărbătească?“

Iar moaşele au răspuns lui Faraon: „Femeile evreice nu sunt ca egiptencele, ci ele sunt voinice şi nasc până nu vin moaşele la ele“.

De aceea Dumnezeu a făcut bine moaşelor, iar poporul lui Israel se înmulţea şi se întărea mereu.

Şi fiindcă moaşele se temeau de Dumnezeu, de aceea El le-a întărit neamul.

Atunci Faraon a poruncit la tot poporul său şi a zis: „Tot copilul de parte bărbătească, ce se va naşte Evreilor, să-l aruncaţi în Nil, iar fetele să le lăsaţi să trăiască toate!“

Un om oarecare, din seminţia lui Levi, şi-a luat femeie din fetele lui Levi.

Femeia aceea a luat în pântece şi a născut un băiat şi, văzând că e frumos, l-a ascuns vreme de trei luni.

Dar, fiindcă nu putea să-l mai dosească, a luat mama lui un coş de papură şi l-a uns cu catran şi cu smoală şi punând copilul în el l-a aşezat în păpuriş, la marginea râului.

Iar sora copilului pândea de departe, ca să vadă ce are să i se întâmple.

Atunci s-a pogorât fata lui Faraon la râu să se scalde, şi roabele ei o însoţiră pe malul râului. Şi văzând coşul în păpuriş, ea a trimis pe una din roabele sale să-l aducă.

Şi, deschizându-l, a văzut copilul: era un băiat care plângea. Atunci i s-a făcut milă de el fetei lui Faraon şi a zis: „Acesta este dintre copiii Evreilor“.

Iar sora copilului a zis către fata lui Faraon: „Voieşti să mă duc să-ţi chem o doică dintre evreice, ca să alăpteze copilul?“

Fata lui Faraon i-a zis: „Du-te!“ Şi s-a dus copila şi a chemat pe mama pruncului.

Atunci fata lui Faraon i-a zis: „Ia-mi copilul acesta şi mi-l alăptează, că eu am să-ţi plătesc!“ şi a luat femeia copilul şi l-a alăptat.

După ce a crescut copilul, doica l-a dus la fata lui Faraon şi i-a fost ca fiu şi i-a pus numele Moise, pentru că îşi zicea: „Din apă l-am scos!“[579]

După ce Moise ajunge la maturitate, îşi reneagă moştenirea egipteană secundară şi se alătură evreilor — devenind în timp conducătorul lor, călăuzindu-i afară din Egipt şi eliberându-i de sclavia egipteană (sclavia sub tiranie). El îi duce într-o călătorie eroică, din starea prezentă insuportabilă şi decăzută, prin deşertul (purgatoriu) — unde evreii acţionează conform cu procedurile pe care el le stabileşte — până în însuşi paradisul (pământesc), Ţara Făgăduinţei de lapte şi miere. Frye comentează:

Tiparul biblic pentru viziunea purgatoriului este naraţiunea Ieşirii, care are trei părţi principale. Prima este şederea în Egipt, „furnalul de fier“, o lume bântuită de boli, unde dorinţa egiptenilor de a-i extermina pe evrei se inversează prin masacrarea primilor născuţi ai egiptenilor. Episodul se încheie cu traversarea Mării Roşii, separarea Israelului de Egipt şi înecarea armatei egiptene. Al doilea episod este rătăcirea prin sălbăticie, o perioadă labirintică de direcţie pierdută, în care a trebuit să piară o întreagă generaţie, înainte ca una nouă să poată intra în Ţara Făgăduinţei. Aceasta este una dintre numeroasele trăsături indicând faptul că suntem într-o lume care transcende istoria, iar, în limbajul mai poetic al profeţilor, sensul adevărat sau simbolic al Egiptului, al sălbăticiei şi Ţării Făgăduinţei apare cu mai mare claritate.

Al treilea stadiu este intrarea în Ţara Făgăduinţei, când Moise, personificând generaţia mai în vârstă, moare chiar înainte de a păşi pe pământul promis. În tipologia creştină… aceasta înseamnă că legea, pe care o simbolizează Moise, nu poate mântui omenirea: doar succesorul său, Iosua, care poartă acelaşi nume ca Iisus, poate invada şi cuceri Canaanul.“[580], [581]

Moise este un revoluţionar; el îşi învaţă poporul un nou stil de viaţă. Asta înseamnă că reevaluează atât scopurile, cât şi mijloacele. Acest proces de readaptare revoluţionară este cu necesitate precedat de o perioadă de suferinţă intensă, căci afectele eliberate de noua situaţie se luptă între ele, ca să spunem aşa, până când se atenuează. Povestea biblică descrie în mod dramatic acest proces, prezentându-l în termenii şederii lungi şi încercate în deşert. Oferirea de hrană „cerească“[582] în tot acest timp este o indicaţie către sensul poveştii, ca să ne exprimăm astfel — intervalul de durere şi confuzie care precede restabilirea sau ameliorarea stabilităţii poate fi tolerat doar de către cei hrăniţi cu „pâinea spirituală“; poate fi tolerat doar de cei care au incorporat suficient sens şi, de aceea, au dezvoltat înţelepciune, răbdare şi încredere.

În timpul exodului, Moise începe să servească drept judecător pentru poporul său. El este ales spontan de către oameni, poate pe baza puterii percepute sau a integrităţii caracterului său, ca mediator între pretenţii de valoare conflictuale. În acest rol, el este forţat să decidă ce a fost corect sau ce ar trebui să fie şi ce a fost greşit sau considerat ca fiind greşit:

Iar a doua zi a şezut Moise să judece poporul şi a stat poporul înaintea lui Moise de dimineaţă până seara.

Văzând Ietro, socrul lui Moise, tot ceea ce făcea el cu poporul, i-a zis: „Ce faci tu cu poporul? De ce stai tu singur şi tot poporul tău stă înaintea ta de dimineaţă până seara?“

Iar Moise a zis către socrul său: „Poporul vine la mine să ceară judecată de la Dumnezeu.

Când se ivesc între ei neînţelegeri, vin la mine şi judec pe fiecare şi-i învăţ poruncile lui Dumnezeu şi legile Lui“.[583]

Adoptarea acestei responsabilităţi atrage după sine acceptarea voluntară a enormei tensiuni intrapsihice — tensiune asociată cu necesitatea judecăţii morale exigente constante (instituirea ordinii ierarhice, rezultanta luptei cvasidarwiniene intrapsihice a valorilor abstractizate) — şi, când abilitatea este formată, generarea în consecinţă a activităţii adaptative compensatorii. În cazul mitic al lui Moise, această activitate a împrumutat forma traducerii — traducerea principiilor morale din procedură şi reprezentarea narativă a acesteia, într-un cod semantic abstract. Acest act de traducere a constituit un enorm pas înainte, o schimbare calitativă în cogniţia umană — indiferent dacă a fost, de fapt, realizată de Moise sau de un număr oarecare de indivizi, pe parcursul a sute de ani (totuşi, aceasta a durat doar o străfulgerare în timp, din perspectivă evoluţionistă), şi contopit în timp într-un „eveniment singular“ de către procesul mediat social al memoriei mitologice. Apariţia cunoaşterii morale într-o formă semantică explicită (contrară reprezentării ei explicite în naraţiune) apare reprezentată în mitologie ca fiind „provocată“ de revelaţie. Această revelaţie este primirea cunoaşterii „dintr-o sursă superioară“ — în acest caz, din sistemul memoriei episodice către memoria semantică (din domeniul misterios al imaginaţiei, în lumea concretă).

Generarea (dezinhibarea, mai precis) afectului copleşitor va caracteriza în mod necesar tranziţiile la nivelul abilităţii cognitive de o asemenea magnitudine; generare asemănătoare celei care însoţeşte fenomenele de tip „insight“, specifice eforturilor creatoare sau psihoterapeutice. Aceasta ar putea fi considerată o consecinţă a instituirii temporare iniţiale a integrării intrapsihice — instituirea

izomorfismului sau a concordanţei dintre sistemele memoriei procedurale, episodice şi semantice — şi recunoaşterea numeroaselor posibilităţi (oportunităţile mântuitoare până acum neprevăzute) astfel eliberate. „Prima descoperire“ a unui nou sistem de clasificare înseamnă înţelegerea imediată a amplei „utilităţi potenţiale“ a lucrurilor recent înţelese (înseamnă înţelegerea promisiunii lor reîmprospătate). Această „primă descoperire“ — Evrika! — este aspectul pozitiv al reînnoirii voluntare a experienţei. Procesul este reprezentat sub formă dramatică în Ieşirea, prin transformarea înfăţişării lui Moise, ca o consecinţă a întâlnirii sale prelungite cu Dumnezeu:

Moise a stat acolo la Domnul patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi; şi nici pâine n-a mâncat, nici apă n-a băut. Şi a scris Moise pe table cuvintele legământului: cele zece porunci.

Iar când se pogora Moise din Muntele Sinai, având în mâini cele două table ale legii, el nu ştia că faţa sa strălucea, pentru că grăise Dumnezeu cu el.

Deci Aaron şi toţi fiii lui Israel, văzând pe Moise că are faţa strălucitoare, s-au temut să se apropie de el.

Atunci i-a chemat Moise şi au venit la el Aaron şi toate căpeteniile obştei şi Moise a grăit cu ei.

După aceasta s-au apropiat de el toţi fiii lui Israel şi el le-a poruncit tot ce-i grăise Domnul în Muntele Sinai.[584]

Această „faţă strălucitoare“ este echivalarea mitică (semantică/episodică) a individului cu puterea solară; simbolul iluminării, clarificării, transfigurării trecătoare în reprezentantul etern al zeilor. Acest „mare salt înainte“ îl plasează pe Moise temporar în compania lui Dumnezeu.

Moise transformă ce fusese iniţial obicei, încorporat în comportament, reprezentat în mit, într-un cod semantic explicit. Decalogul este singurul subset fundamental al „noului“ cod:

Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine!

Să nu-ţi faci chip cioplit şi niciun fel de asemănare a niciunui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos, şi din câte sunt în apele de sub pământ!

Să nu te închini lor, nici să le slujeşti, că Eu, Domnul Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu gelos, care pedepsesc pe copii pentru vina părinţilor ce Mă urăsc pe Mine, până la al treilea şi al patrulea neam,

Şi Mă milostivesc până la al miilea neam către cei ce Mă iubesc şi păzesc poruncile Mele.

Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deşert numele Lui.

Adu-ţi aminte de ziua odihnei, ca să o sfinţeşti.

Lucrează şase zile şi-ţi fă în acelea toate treburile tale,

Iar ziua a şaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău: să nu faci în acea zi niciun lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta, nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul care rămâne la tine,[585]

Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta, ca să-ţi fie bine şi să trăieşti ani mulţi pe pământul pe care Domnul Dumnezeul tău ţi-l va da ţie.

Să nu ucizi!

Să nu fii desfrânat!

Să nu furi!

Să nu mărturiseşti strâmb împotriva aproapelui tău!

Să nu doreşti casa aproapelui tău; să nu doreşti femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui, nici asinul lui şi nici unul din dobitoacele lui şi nimic din câte are aproapele tău![586]

Codificarea tradiţiei depinde în mod necesar de existenţa tradiţiei — comportament adaptativ instituit şi reprezentare secundară a acestuia. Cunoaşterea întrupată în această tradiţie există ca o consecinţă a presiunii revoluţionare, ca să spunem aşa, operând în primul rând (în sens literal) la nivelul acţiunii interpersonale şi fiind abia secundar, ulterior, tradusă în partea superioară a ierarhiei conştiinţei, în reprezentare. Aceasta înseamnă că evoluţia trece cel puţin la fel de des (şi, în general, mai profund) de la comportament la reprezentare (episodică şi semantică) — de la acţiune adaptativă şi descriere mitică a acesteia (incluzând toate artele adevărate) la cunoaşterea verbală abstractă —, pe cât trece de la reprezentare la comportament.[587], [588], [589]

Traducerea tradiţiei în lege face să devină abstract verbal ceea ce anterior fusese, în cel mai bun caz, codificat în imagine — face ca moralitatea culturii şi individul moral să devină „conştiente“ pentru prima dată. Acest act de transformare, culminând cu schimbarea calitativă a sofisticării cognitive din activitatea intrapsihică a unui erou mitologizat al culturii, constituie urmarea multor secole de eforturi abstracte de adaptare. Acţiunile eroului se identifică cu atributele cereşti „de poveste“, pentru a semnifica importul (şi localizarea, şi sursa intrapsihică[590]) a apariţiei revoluţionare. Nietzsche afirmă:[589], [590]

Marii bărbaţi sunt precum marile epoci, materii explozive în care s-a acumulat o forţă uriaşă; istoric şi fiziologic, premisa lor e întotdeauna aceea că în vederea lor s-a strâns, s-a acumulat, s-a economisit şi conservat îndelung, că mult timp n-a avut loc nicio explozie. Dacă în masă presiunea a ajuns prea mare, e suficient stimulul cel mai întâmplător pentru a face să apară „geniul“, „fapta“, destinul măreţ.[591]

Prezumţiile morale ale unei societăţi iau naştere mai întâi sub formă procedurală, ca o consecinţă a activităţii exploratorii individuale, care este procesul prin intermediul căuia se generează tipare comportamentale inedite. Aceste tipare comportamentale sunt apoi structurate ierarhic, ca urmare a competiţiei cvasidarwiniene, în concordanţă cu constrângerile observate anterior (apel la imaginaţie, autoîntreţinere etc.). Procedura hărţii sistemelor de memorie

episodică şi rezultatul ei ajung astfel să conţină o structură paradigmatică similară — imagistic, apoi, pur semantic. În timp, necunoscutul, natura, ajung în acest fel să fie reprezentate mitic drept Marea Mamă bivalentă afectiv, simultan creatoare şi distructivă. Cunoscutul, cultura, devin Marele Tată, tiran şi rege înţelept, personalitate autoritară şi protectoare, adaptată la necunoscut. Cunoscătorul, omul, devin fraţii mitici ostili, fiii convenţiei, erou şi antierou, Hristos şi Satana — etern generator şi distrugător al istoriei şi tradiţiei. Cogniţia semantică, hrănind naraţiunea — puntea dintre episod şi abstractizarea verbală pură — extrage „reguli“ din comportament. Aplicarea regulilor alterează mediul, inclusiv reprezentările procedurale şi episodice ale acestuia. Astfel, ciclul continuă.

Cultura protejează individul împotriva consecinţelor vulnerabilităţii sale (cel puţin, sub aspectul ei pozitiv); însă preţul plătit pentru siguranţa absolută este reprezentat de libertate şi individualitate şi, prin urmare, de sacrificarea creativităţii. Sacrificarea intenţionată a creativităţii individuale văduveşte în cele din urmă viaţa de plăcere, de sens — dar nu şi de anxietate sau durere — şi, de aceea, o face de nesuportat. Homo sapiens civilizat sau istoric creşte şi se maturizează în cadrul unui canon structurat de principii implicit şi explicit postulate şi menţinute ca fiind absolute de către majoritatea indivizilor aparţinând civilizaţiei sale. În schimbul acestei moşteniri, care în realitate este suma eforturilor omenirii, depuse pe parcursul a mii de ani, individul este modelat şi configurat, şi poate prin urmare să supravieţuiască independent; însă toată această configurare nu este pur benefică. Gratificarea intrinsecă, activităţile interesante, intrinsec asociate cu eroismul individual, ajung deseori să reprezinte o ameninţare la adresa structurii instituite a grupului, ceea ce reprezintă o realitate nefericită.

Marele Tată, aspectul pozitiv al istoriei, protejează oamenii de Teribila Mamă. El reprezintă ordinea civilizată, educaţia şi înţelepciunea întrupate şi reprezentate, personificarea abstractizată şi integrată a tuturor acelor eroi care au venit demult şi şi-au lăsat amprenta asupra comportamentului (cultural) al speciei. El este modelul ritualic pentru emulaţie — Regele bun, Judecătorul înţelept, Bărbatul curajului, al acţiunii, artei şi gândirii. În măsura în care el reprezintă tipare particulare, specifice de acţiune, el este şi inamicul posibilităţii, al vieţii în prezent, al eroului — şi, de aceea, este în mod necesar cel care capturează spiritul, întruparea Tiranului, Birocratul. Aceasta este istoria ca Tată Teribil, tară a trecutului, masă zdrobitoare a opiniei înguste, bigote şi prost informate şi a prejudecăţii populare. Aceasta este forţa care o oprimă pe Mama Bună, aspectul

creator al vieţii. Teribilul Tată se opune la tot ce este nou, tot ce îi ameninţă structura integrală şi dominaţia absolută. Identificarea omului bine adaptat cu cultura din care face parte înseamnă că istoria devine recunoscută, în contrapondere cu forţa pe care o reprezintă natura; eroul creativ trebuie să se lupte cu opinia publică [aceea compusă, atunci când este ideologică, din sloganuri contemporane (sluargh-ghairms: strigătele de luptă ale morţilor)], ca şi din forţele necunoscutului „natural“. Eroul este un inamic al structurii, determinate istoric, al valorilor şi asumpţiilor, pentru că este posibil ca el să fie nevoit să reordoneze acea structură, nu doar să o completeze şi să o menţină, să gestioneze ceea ce încă rămâne necunoscut. În tot acest proces de reordonare, din nefericire, el riscă, expunându-se pe sine şi pe toţi bărbaţii bine adaptaţi care se identifică cu acea cultură şi care o menţin în faţa forţelor îngrozitoare ale necunoscutului: anxietăţii, ameninţării, groazei de moarte, fricii de vid, terorii provocate de nebunie, distrugere fizică şi anihilare.

Aceste idei sunt prezentate în manieră dramatică în Marele inchizitor al lui Dostoievski. Ivan, un ateu chinuit, îi spune fratelui său mai mic, Alioşa, novice într-o mănăstire locală, o poveste pe care a inventat-o. Hristos se întoarce pe pământ, în Sevilla, pe timpul Inchiziţiei spaniole:

Apare acolo din senin, pe tăcute, fără să prindă nimeni de veste, şi totuşi, oricât ar părea de ciudat, toată lumea îşi dă seama că este el. Pasajul acesta ar putea să fie cel mai frumos din tot poemul, căci arată cum se face că toţi l-au recunoscut.

Mânat de o forţă irezistibilă, poporul se strânge în preajma lui, înconjurîndu-l; clipă de clipă, mulţimea sporeşte, ţinându-se pas cu pas după dânsul. Şi-n vremea asta, el trece tăcut mai departe, cu acelaşi surâs plin de îndurare nemărginită. Soarele dragostei arde în inima lui şi razele Luminii, Cunoştinţei şi Puterii, ce se revarsă din privirile sale, răspândindu-se asupra gloatei, trezesc în sufletul fiecăruia o iubire plină de osârdie pentru dânsul. Cu braţele întinse, el îi binecuvîntează pe toţi, şi simpla atingere a mâinilor lui sau chiar numai a veşmintelor sale are virtutea de a lecui orice beteşug. „Tămăduieşte-mă, Doamne, ca să te pot vedea la faţă!“ strigă spre el un bătrân orb din născare, şi-n aceeaşi clipă solzii ce-i acopereau ochii cad, şi orbul îşi recapătă vederea şi poate să-l privească. Poporul plânge şi sărută pământul pe care calcă el. Copiii îi aruncă flori în cale, cântând şi preamărindu-l: „Osana! El, este!“ zboară din gură în gură zvonul prin mulţime. „Nu poate fi decât el!“ Continuându-şi drumul, el

nu-şi încetineşte paşii decât în pridvorul Catedralei din Sevilla, unde tocmai fusese adus cu plânsete şi jale un sicriaş alb în care se află o fetiţă de şapte ani, singura fiică a unui cetăţean de frunte din partea locului. Sumedenie de flori sunt presărate peste trupşorul neînsufleţit. „Lasă, că el o să-ţi învie copila“, îi strigă norodul mamei înlăcrimate. Parohul catedralei, care ieşise în pridvor să întâmpine sicriul, priveşte în jur mirat şi se încruntă. Deodată, mama pruncului mort scoate un geamăt şi se aruncă la picioarele lui: „Dacă eşti într-adevăr tu, trezeşte-mi la viaţă copila!“ îl imploră femeia cu braţele întinse spre dânsul. Procesiunea de înmormîntare se opreşte în loc, şi racla este lăsată jos în pridvor, în dreptul lui. El îşi coboară ochii cu milă, şi buzele lui şoptesc din nou, abia auzit: „Talifa, kumi!“ şi „fata s-a sculat“. Copila se trezeşte, se ridică în capul oaselor din coşciug şi se uită cu ochi mari, nedumerită, în jur. Un zâmbet i-a înflorit pe chip, şi încă mai ţine în mână buchetul de trandafiri albi cu care fusese aşezată în sicriu. Poporul freamătă şi plânge cutremurat. Tocmai atunci se întâmplă să treacă prin faţa catedralei cardinalul, marele inchizitor. Este un bătrân de aproape nouăzeci de ani, înalt şi drept, cu faţa suptă şi ochii adânciţi în orbite, nişte ochi în care încă mai tremură o licărire uşoară, ca o scânteie.

O, de astă dată cardinalul nu mai poartă odăjdiile fastuoase cu care l-au împodobit în ajun, în văzul mulţimii, în momentul când duşmanii credinţei romane piereau mistuiţi de flăcările rugului! Nu, acum nu are pe el decât vechea lui rasă călugărească, făcută din pânză groasă. În urma lui, la oarecare depărtare, păşesc ajutoarele şi servii lui, cu chipuri sumbre, straja lui „sfântă“. Oprindu-se în faţa mulţimii, prelatul o cercetează din ochi de la distanţă. Vede tot: coşciugul depus la picioarele lui şi copila înviată din morţi, şi deodată se întunecă la faţă. Sprâncenele-i cărunte şi dese se încruntă, şi-n privirea lui scapără o lumină sinistră. Ridicând braţul, cardinalul face semn străjerilor să-l ia. Şi atât de mare este autoritatea lui, atât de strunit şi de plecat este poporul, deprins să i se supună fără a crâcni, încât gloata se dă în lături din calea lor şi, în mijlocul unei tăceri mormântale, gărzile pun mâna pe el şi-l duc. Ca la o poruncă, mulţimea se pleacă până la pământ în faţa bătrânului inchizitor, care o binecuvântează şi merge mai departe. Străjile coboară cu prizonierul în temniţa boltită, sumbră şi strâmtă din clădirea străveche, unde se ţin şedinţele tribunalului sfânt. Ziua se stinge şi întunecimile nopţii toride şi „neînsufleţite“ învăluie Sevilla. Aerul e înmiresmat „de lauri şi lămâi“. În bezna groasă ce domneşte în închisoare, uşa de fier se deschide, şi marele inchizitor, purtând o lampă în mână, pătrunde încet înăuntru. Este singur; uşa se închide la loc în urma lui. Bătrânul se opreşte în dreptul uşii, privindu-l lung, un minut sau două, drept în faţă. Apoi se apropie de el pe îndelete, pune lampa pe masă şi rosteşte: „Tu eşti? Tu?“ Neprimind însă

niciun răspuns, se grăbeşte să adauge: „Taci, nu spune nimic. Ce ai putea să mai spui? Ştiu prea bine ce! Numai că tu n-ai dreptul să mai adaugi nimic la cele mărturisite odinioară. De ce ai venit atunci să ne tulburi? Căci venirea ta nu face decât să ne tulbure, cred că-ţi dai seama. Ştii tu însă ce o să se întâmple mâine? Eu nu te cunosc, şi nici nu vreau să ştiu dacă eşti tu acela sau semeni numai cu el; oricum ar fi, mâine am să te osândesc şi am să te ard pe rug, ca pe cel mai nelegiuit dintre eretici, şi ai să vezi atunci cum norodul, care azi ţi-a sărutat picioarele, la un singur semn al meu, se va repezi să adune tăciunii împrăştiaţi în jurul rugului tău spre a înteţi focul, ştii tu asta? Da, poate că ştii“, răspunde tot el tulburat, dus pe gânduri, cu ochii pironiţi asupra deţinutului.[592]

În ciuda acţiunilor sale tiranice, inchizitorul se simte obligat să-şi justifice acţiunile în faţa lui Hristos:

Marele tău proroc, în viziunea lui alegorică, spune că i s-au arătat în faţa ochilor toţi cei care au luat parte la prima înviere şi că erau câte douăsprezece mii cu totul din fiecare seminţie. Ca să fie atât de puţini, înseamnă că nici ei n-au fost oameni ca toţi ceilalţi, ci zei. Căci au aflat în ei destulă putere ca să poarte crucea şi să vieţuiască zeci de ani în pustiu, flămânzi şi goi, hrănindu-se cu ierburi crude şi rădăcini; te poţi mândri, fireşte, cu aceşti copii ai libertăţii, ai dragostei liber dăruite, cu sublima lor jertfă adusă de bunăvoie în numele tău! Aminteşte-ţi însă că aceştia erau doar câteva mii, şi toţi plămădiţi ca nişte zei, pe când ceilalţi? Cu ce sunt vinovaţi oare ceilalţi, adică toţi cei nevolnici, care n-au fost în stare să facă ceea ce au izbutit a îndeplini cei căliţi din fire? Cu ce este vinovat un suflet plăpând, dacă nu poate cuprinde asemenea haruri înfricoşătoare? Nu cumva tu ai pogorât din ceruri numai în mijlocul celor aleşi şi numai pentru ei? Dacă-i aşa, atunci la mijloc este o taină pe care mintea noastră n-o poate pricepe. Şi dacă există într-adevăr o taină, atunci avem tot dreptul să vorbim în numele ei, mărturisind în faţa lumii că libertatea inimii de a alege între bine şi rău nu înseamnă mare lucru, că totul e taina căreia oamenii sunt datori să i se supună orbeşte, chiar împotriva conştiinţei lor. Şi chiar aşa am şi procedat. Am căutat să îndreptăm ceea ce ai făcut tu, punând la temelia faptei tale eroice miracolul, taina şi autoritatea. Şi oamenii s-au bucurat că sunt din nou mânaţi ca o turmă şi că, în sfârşit, inima lor a fost uşurată de povara unui dar funest, care le adusese numai necazuri. Am avut ori nu dreptate să procedăm aşa, propovăduind învăţătura

aceasta oamenilor? Spune! Crezi, oare, că noi n-am iubit omenirea, de vreme ce am înţeles cu atâta umilinţă slăbiciunile ei şi am căutat din toată inima să-i uşurăm povara, îngăduind firii sale nevolnice chiar şi păcatul, cu condiţia ca să fie săvârşit cu ştirea noastră? De ce atunci vii acum să ne tulburi?[593]

Bătrânul preot explică rolul istoric pe care l-a jucat instituţia Bisericii şi motivul pentru care s-a întâmplat acest lucru, şi oferă raţionamentul pentru care este necesară recrucificarea iminentă:

Şi noi, cei care am luat asupra noastră greşelile lor, pentru ca să poată avea parte de fericire, vom veni în faţa ta şi-ţi vom spune: „Judecă-ne, dacă poţi şi dacă te încumeţi s-o faci“. Află că nu mă tem de tine. Să ştii că şi eu am stat în pustie, că şi eu m-am hrănit cu aguride şi rădăcini, că şi eu am binecuvântat libertatea pe care tu le-ai hărăzit-o oamenilor, că şi eu mă pregăteam să ajung în rândul aleşilor tăi, în rândul celor călită şi puternici cu dorinţa „de a împlini numărul“. M-am dezmeticit însă, şi n-am vrut să mai slujesc asemenea nebunie. Înapoindu-mă, aşadar, m-am alăturat mulţimii celor care s-au străduit să îndrepte lucrarea ta. I-am părăsit pe cei mândri şi m-am întors către cei umili, pentru a zămisli fericirea lor. Aşa va fi, cum ţi-am spus, şi împărăţia noastră va lua fiinţă. Îţi repet: mâine chiar ai să vezi cum, la un singur gest din partea mea, turma asta atât de supusă se va repezi să îngrămădească jăraticul la poalele rugului, pe care îţi vei ispăşi osânda, fiindcă ai venit să ne tulburi. Căci nimeni pe lume nu cred să fi meritat cândva mai mult decât pedeapsa prin foc! Mâine deci am să te ard pe rug. Dixi!“[594]

Povestea ia o întorsătură neaşteptată, chiar înainte de încheierea ei — o întorsătură care ilustrează geniul lui Dostoievski şi capacitatea lui de a se încumeta dincolo de ceea ce este ideologic şi lesne de evidenţiat. Ivan spune:

Inchizitorul a spus tot ce avea de spus şi aşteaptă acum răspunsul prizonierului său. Tăcerea lui îl apasă. L-a ascultat tot timpul cu luare-aminte, liniştit, privindu-l pătrunzător, drept în ochi, fără să-i obiecteze nimic. Bătrânul ar vrea

totuşi să-i audă glasul, să-i spună ceva, orice, măcar un cuvânt, fie el cât de amar, cât de cutremurător. Acesta însă se apropie de el şi sărută blând buzele ofilite ale bătrânului de nouăzeci de ani. E singurul lui răspuns. Inchizitorul tresare. Ceva îi tremură în colţul gurii; se îndreaptă apoi spre uşă, o deschide şi spune: „Du-te şi să nu mai vii… să nu mai vii… niciodată, niciodată!“ Şi-l lasă să iasă „în noaptea ce învăluie piaţa oraşului“. Iar prizonierul pleacă.[595]

După cum spune Wiliam James, „Comunitatea stagnează fără impulsul individului. Impulsul moare fără simpatia comunităţii“.[596]

Miturile unei culturi sunt poveştile ei centrale. Aceste poveşti oferă o înregistrare dramatică a transformării istorice a pornirii umane şi par să existe ca întrupare episodică/semantică a efectului cumulativ al istoriei asupra acţiunii. Naraţiunile mitice care însoţesc păstrarea comportamentului determinat istoric constituie o reprezentare episodică nonempirică a acelui comportament şi a metodei sale de instituire. Mitul este scop, codificat în memoria episodică. Adevărul mitic este informaţie, extrasă din experienţa trecută — extrasă din observaţia trecută a comportamentului — relevantă din perspectiva motivaţiei fundamentale şi a afectului. Mitul oferă simultan o înregistrare a fundamentelor istoriei, în termeni de comportament, şi programează aceste fundamente istorice. Naraţiunile oferă descrierea semantică a acţiunii în imagine, care poate fi transpusă înapoi în evenimente episodice imaginare, capabile să provoace comportament imitativ. Naraţiunea mitică oferă prezentarea dramatică a moralităţii, care este studierea a ceea ce trebuie să fie. O astfel de naraţiune se preocupă de semnificaţia trecutului, cu consecinţele existenţei trecute pentru activitatea curentă şi viitoare. Acest sens reprezintă temeiul organizării comportamentului.

Drama mitică, aceea care pune în scenă vitejiile indivizilor excepţionali, pare a se dedica explicării unui tipar de adaptare general aplicabil. Acest model arhetipal slujeşte la susţinerea generării tuturor comportamentelor individuale specifice unei situaţii. Mitul evoluează spre descrierea declarabilă a unei scheme procedurale capabile să subîntindă construirea tuturor ierarhiilor complexe, determinabile cultural, ale comportamentului specific. Acest tipar schematic se potriveşte cu potenţialul individual înnăscut, instinctual, fundamentat neuropsihologic, pentru comportament explorator creativ — într-adevăr, el a fost construit în cursul observării istorice a acesui potenţial în acţiune. Exprimarea lui pe parcursul istoriei facilitează crearea contextelor sociale, procedurale şi

episodice specifice, adecvate din punctul de vedere al mediului, care promovează dezvoltarea capacităţilor înnăscute ale individului, apără de pericole, oferă speranţă şi inhibă spaima existenţială.

Un inel de spirite ancestrale, invizibile şi necunoscute, înconjoară individul modern şi îl protejează în mod magic de întuneric şi haos. Atunci când inelul este rupt — când principiile pe care le reprezintă aceste spirite devin subiectul evaluării critice, al atacurilor altor forme de eroism, al altor ideologii sau al greutăţii experienţei individuale —, cunoaşterea în sine îşi pierde contextul, iar cunoscutul revine la necunoscut. Aceasta nu înseamnă că Teribila Mamă însăşi doarme sub conştiinţa umană; înseamnă mai curând că motivele pentru „existenţa“ ei de acum mii de ani reprezintă încă motive suficiente şi astăzi. Nu este o chestiune de memorie rasială, transmisă prin mijloace lamarckiene, ci înclinaţia de a experimenta similar în condiţii similare. Aceste condiţii apar încontinuu, atunci când vălul protector al culturii este găurit.

Istoria protejează omul de atacul material şi spiritual copleşitor. Ea îşi îndeplineşte această funcţie, oferind un cadru de sens acelora încâlciţi în ea. Istoria, concepută astfel, cuprinde acele presupuneri a priori pe care toate culturile se bazează, care ghidează acţiunea indivizilor, fascinată de „spiritul timpurilor“. Acest cadru de semnificaţie se bazează în mod necesar pe diferite crezuri şi poate fi descris în totalitatea sa drept mit (deşi el precede mitul, de asemenea). „Cele mai înalte niveluri“ ale mitului îi furnizează omului capacitatea de a atribui sens sau de a descoperi sens în tragedia fiecărei vieţi individuale, etern binecuvântate şi blestemate de societate, ameninţate şi mântuite de necunoscut. A trăi, la acest nivel mitic — mai degrabă decât a ascunde — înseamnă posibilitatea de a atinge şi, poate, de a depăşi cel mai înalt stadiu de conştiinţă atins sau conceptualizat de o anumită cultură. Această viaţă mitică este simbolic reprezentată de către mântuitor — individul care întrupează aspectele esenţiale ale dramei mitologice. În tradiţia occidentală, la bine şi la rău, vă place sau nu, acel individ este Hristos. Frye afirmă:

Semnificaţia vieţii lui Hristos este deseori gândită în termeni de semnificaţie legală, constând într-o viaţă de o moralitate perfectă, sau conformarea totală în faţa unui cod de acţiune potrivită. Însă, dacă ne gândim la semnificaţia lui ca profet, şi nu la cea legală, semnificaţia lui reală este acea unică figură din istorie pe care nicio societate umană organizată nu a putut s-o tolereze. Societatea care

l-a respins a reprezentat toate societăţile: cei responsabili pentru moartea sa nu au fost nici romanii, nici evreii sau cine s-a mai întâmplat să fie pe acolo în acel moment, ci întreaga umanitate până la noi şi, fără îndoială, mult după noi. „Este de folos să moară un om pentru popor“ spune Caiafa (Sfânta Evanghelie după Ioan 18:14) şi nu a existat nicio societate umană care să nu fie de acord cu el.

Ceea ce deosebeşte în primul rând creştinismul (şi iudaismul) de cele mai multe religii orientale, din punctul meu de vedere, este elementul său revoluţionar şi profetic de confruntare cu societatea. Acest element conferă sens şi formă istoriei, recompensând-o cu un sens dialectic. Din acest punct de vedere, rădăcina răului în viaţa omului nu poate fi descrisă adecvat ca ignoranţă, cum nici tratamentul ei corect nu poate fi definit ca iluminare. Evidenţa cruzimii şi nebuniei umane este prea hidoasă pentru orice altceva în afară de sensul unei voinţe corupte de a se apropia de un diagnostic. Prin urmare, Iisus nu a fost pur şi simplu Iisus cel milos, aşa cum Budha a fost Budha cel milos. Lucrarea sa, deşi include învăţături despre căile iluminării, nu se opreşte acolo, ci trece printr-un martiriu şi coboară în moarte. Două consecinţe sunt de o importanţă specială pentru scopul nostru prezent. Una, o situaţie specific istorică este latentă în orice „iluminare“: omul trebuie să-şi găsească prin luptă locul în istorie, şi nu să se trezească pur şi simplu din ea. A doua, abilitatea de a absorbi complet un individ, este, până acum, dincolo de capacitatea oricărei societăţi, inclusiv a celor care se numesc pe ele însele creştine.[597]

Mitul a ajuns să încapsuleze şi să exprime natura esenţială a psihicului comunicativ, creativ, explorator, aşa cum se manifestă el în comportament, ca o consecinţă a observării şi re-reprezentării acelui comportament, în modalitatea determinată istoric, temporal însumată, începând cu imitarea şi sfârşind cu abstracţiunea verbală. Cărui scop îi sunt supuse arhetipal toate comportamentele (şi reprezentările acestor comportamente)? Ele duc spre înfiinţarea unui stat — o împărăţie temporală — ce le permite proceselor comportamentale care instituie şi transformă moralitatea să înflorească. Culturile istorice, până la urmă — cel puţin acelea în mod expres deschise către schimbare —, organizează comportamentul astfel încât persoana proprie şi ceilalţi să fie trataţi, în ideal (implicit sau explicit), cu respectul datorat mediatorului ordinii şi haosului. Acţiunea morală îndreptată către altul şi către sine constituie prin urmare o declaraţie de tip „ca şi cum“, recunoscând, respectând şi aducând un omagiu sursei supreme a adaptării creative (sursa supremă a „lumii“). Un astfel de

comportament presupune „inconştient“ identitatea dintre individ şi mântuitor — izbăvitorul arhetipal, purtătorul de cultură, eroul divin. Aceasta este organizarea comportamentului incorporat în concordanţă cu recunoaşterea sursei comportamentului incorporat. Instituirea unei astfel de organizări totuşi reprezintă o ameninţare la adresa moralităţii bazate strict pe aderenţa la tradiţie.

Comportamentul eroic constrânge la imitaţie — un erou, prin definiţie, serveşte drept model pentru emulaţie. Comportamentul purtătorului de cultură, eroul arhetipal, constituie întruparea unui cod procedural elaborat. Codul este rezultatul final al unui proces evoluţionist constând în instituirea de comportamente creative, în cursul eforturilor eroice, comunicarea lor subsecventă prin imitare şi formele ei abstracte, precum şi integrarea lor, în timp, într-un tipar consecvent de comportament, ale cărui natură şi exprimare formează caracterul cultural. Caracterul cultural constituie „personalitatea“ centrală a individului sănătos, întrupată în procedură, reprezentată în memoria episodică şi semantică. În mod ideal, acest caracter tinde spre echilibrul armonios dintre tradiţie şi adaptare, şi nevoile sinelui şi ale celuilalt. Încercarea constantă de a reprezenta cu acurateţe un astfel de caracter constituie „scopul“ poveştilor umanităţii.

Pe măsură ce istoria progresează, devine mai „conştientă“ şi diferenţiată sau, mai precis, pe măsură ce ipotezele care stau la baza comportamentului social adaptativ sunt formulate din ce în ce mai precis abstract (mai declarativ) — societatea se mişcă de la conceptualizarea consecinţelor sau producţiilor eroismului, reprezentând idealul căruia trebuie să i se dedice comportamentul, spre conceptualizarea actului eroismului în sine ca un astfel de ideal. Aceasta este mişcarea de la produs la proces. Această transformare a conceptualizării este prezentată sub formă dramatică în tradiţia occidentală, prin descrierea patimilor lui Iisus din Noul Testament, care înfăţişează procesul şi consedinţele restructurării revoluţionare a axiomelor moralităţii occidentale.

Hristos a fost mult timp considerat „conţinut“ în Vechiul Testament. Frye comentează:

Pentru Pavel, Hristos a fost în primul rând eroul tăinuit al poveştii Vechiului Testament şi Hristos al învierii post-pascale. Evangheliile îl prezintă pe Hristos într-o formă care se potriveşte acestei concepţii pre-evanghelice: nu într-o formă

biografică, ci ca o secvenţă discontinuă de apariţii în care Iisus comentează despre Vechiul Testament ca despre o serie de evenimente trecute, legi şi imagini care prind permanent viaţă în contextul mesianic şi în corpul pe care el le pune la dispoziţie.[598]

Aceasta înseamnă, la un nivel fundamental de analiză, că tiparul de acţiune, imaginaţie şi gândire pe care îl reprezintă Hristos se află cu necesitate „acolo“ în orice naraţiune sau mitologie, suficient de constrângător pentru a se înrădăcima în memorie. Motivele pentru această existenţă implicită sunt clare, într-un anumit sens: Hristos întrupează eroul înrădăcinat în tradiţie, care este descrierea narativă a bazei adaptării individuale şi sociale de succes. Întrucât Cuvântul „s-a făcut trup“ (Sfânta Evanghelie după Ioan 1:14) acolo „la început“ (Sfânta Evanghelie după Ioan 1:1), el reprezintă, simultan, puterea care desparte ordinea de haos, dar şi tradiţia făcută spirituală, abstractă, declarativă, semantică. Modul său de a fi este ceea ce mută moralitatea însăşi de sub dominaţia legii sub dominaţia spiritului — ceea ce înseamnă proces. Spiritul este proces, simultan opus şi responsabil pentru generarea fiinţării statice. Frye afirmă:

Ni se spune în Noul Testament că misterele credinţei trebuie să fie „judecate duhovniceşte“ (Epistola întâi către corinteni a Sfântului Apostol Pavel 2:14). Acesta este pasajul în care Pavel pune în opoziţie litera, despre care el spune că omoară, cu spiritul care „dă viaţă“.[599]

Această idee este reprezentată schematic în Figura 60: Naşterea lui Hristos din identitatea de grup şi haos, care descrie, de asemenea, „povestea creştină a omului“.

Pentru Hristos, Dumnezeu „Nu este Dumnezeul morţilor, ci al viilor“ (Sfânta Evanghelie după Matei 22:32). Hristos împinge moralitatea dincolo de încrederea în tradiţia codificată — Legea lui Moise explicită —, iar asta nu pentru că o astfel de tradiţie era nenecesară, ci pentru că era (şi este) cu necesitate şi etern insuficientă. El afirmă:

Căci zic vouă: Că de nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor şi a fariseilor, nu veţi intra în împărăţia cerurilor.[600]

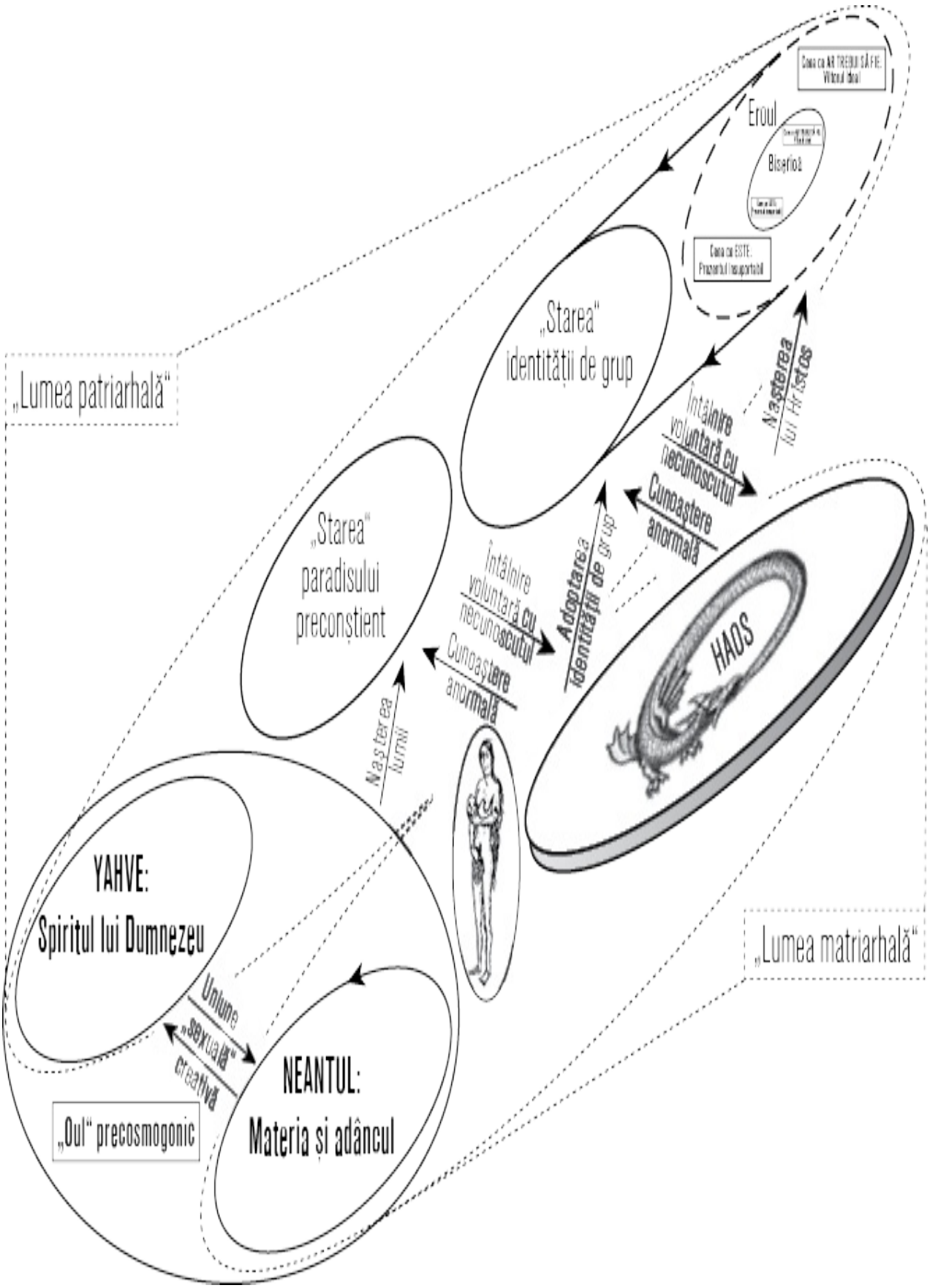

„Lumea patriarhală"
„Starea" identității de grup
„Starea" paradisului preconștient
Eroul
Biserica
Casa cu ESTE: Prezentul insuportabil
Întâlnire voluntară cu necunoscutul
Cunoaștere anormală
Adoptarea identității de grup
Nașterea lui Hristos
Întâlnire voluntară cu necunoscutul
Cunoaștere anormală
Nașterea lumii
HAOS
YAHVE:
Spiritul lui Dumnezeu
Unirea „sexuală" creativă
„Oul" precosmogonic
NEANTUL:
Materia și adâncul
„Lumea matriarhală"

Figura 60. Naşterea lui Hristos din identitatea de grup şi haos

Dar şi

Să nu socotiţi că am venit să stric Legea sau prorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc.[601]

Aceasta înseamnă că identificarea cu tradiţia este insuficientă; că tradiţia nu poate fi astfel considerată inutilă, ci privită mai mult în lumina unui precursor al dezvoltării; şi, în cele din urmă, că procesul care regenerează tradiţia este oarecum implicit conţinut şi promovat în tradiţia însăşi.

Rolul lui Hristos, care mântuieşte cultura din sclavia ei în faţa legii, este prefigurat la sfârşitul cărţii biblice Ieşirea, în secvenţa care include şi continuă după moartea lui Moise (aşa cum am discutat anterior). Hristos, apare, de fapt, ca un al doilea Moise, care oferă o împărăţie spirituală (intrapsihică) drept versiune finală a tărâmului promis iudeilor de către Dumnezeu.[602]

Aparent, lui îi este recunoscută autoritatea de a face o astfel de ofertă, cu colaborarea explicită a lui Moise — îi este acordată o asemenea putere, ca şi lui Moise, de către Cel de sus (aşa cum îi stă bine unei „zeităţi solare“):

Şi după şase zile, Iisus a luat cu Sine pe Petru şi pe Iacov şi pe Ioan, fratele lui, şi i-a dus într-un munte înalt, de o parte.

Şi S-a schimbat la faţă, înaintea lor, şi a strălucit faţa Lui ca soarele, iar veşmintele Lui s-au făcut albe ca lumina.

Şi iată, Moise şi Ilie s-au arătat lor, vorbind cu El.

Şi, răspunzând, Petru a zis lui Iisus: Doamne, bine este să fim noi aici; dacă voieşti, voi face aici trei colibe: Ţie una, şi lui Moise una, şi lui Ilie una.

Vorbind el încă, iată un nor luminos i-a umbrit pe ei, şi iată glas din nor zicând: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultaţi-L“.

Şi, auzind, ucenicii au căzut cu faţa la pământ şi s-au spăimântat foarte.

Şi Iisus S-a apropiat de ei, şi, atingându-i, le-a zis: Sculaţi-vă şi nu vă temeţi.

Şi, ridicându-şi ochii, nu au văzut pe nimeni, decât numai pe Iisus singur.

Şi pe când se coborau din munte, Iisus le-a poruncit, zicând: Nimănui să nu spuneţi ceea ce aţi văzut, până când Fiul Omului Se va scula din morţi.[603]

Ca şi Moise, şi Iisus îşi ţine faimoasa „adresare“ (pe care Frye o interpretează ca pe un lung comentariu al Decalogului) pe vârful unui munte. Frye observă că Legea lui Moise se bazează pe interdicţie, descrierea a ceea ce este interzis: „Să nu“. Dimpotrivă, mesajul lui Hristos este structurat mai curând în maniera unei chemări, a descrierii binelui activ: „Să…“[604] Această transformare se bazează pe dezvoltarea conştiinţei morale superioare. La început, pentru un suflet înmuiat în păcat, ca să punem lucrurile în aceşti termeni, este uşor de identificat ceea ce e suspect din punct de vedere moral, ce ar trebui adus în mod evident sub controlul personal. Odată ce este atinsă o anumită claritate a spiritului, ca o consecinţă a aderării scrupuloase şi disciplinate la tradiţie, devine posibil de determinat ce este binele, ce ar trebui făcut mai curând decât doar ceea ce nu trebuie. Acest contrast slujeşte, de asemenea, ca analogie la relaţia dintre moralitatea adolescentă şi cea adultă: identitatea strictă de grup socializează în mod adecvat copilul care nu mai este dependent şi îi permite să facă saltul de la copilărie la maturitate. Capacitatea de a acţiona într-o manieră disciplinată — de a urma regulile — este o condiţie preliminară necesară pentru flexibilitatea adultă, dar nu trebuie confundată cu adevărata moralitate adultă, care reprezintă capacitatea de a produce noi seturi de reguli, cu o utilitate adaptativă actualizată. Aceasta nu vrea să spună, în mod stupid, că moralitatea „ebraică“ este adolescentină, iar cea „creştină“, adultă. Exemplele de „antagonism profetic faţă de ordinea tiranică“ abundă în vechiul Testament, aşa cum am văzut.[605] Contrastul este mai curând între cel dogmatic şi rigid şi cel creativ şi responsabil, în cadrul aceluiaşi sistem de credinţă, şi nu între aderenţii diferitelor sisteme de credinţă.

Dezvoltarea listei de legi — înţelepciunea morală a trecutului, întipărită în piatră — face explicit „conştientă“, pentru prima dată, structura culturală procedurală şi episodică existentă. Simplitatea listei o face uşor de memorat şi accesibilă ca „punct de referinţă comun“. Beneficiile abstractizării ei — comunicabilitate şi potenţial pentru generalizarea rapidă — o face o forţă puternică pentru instituirea şi continuitatea ordinii. Cu toate acestea, lista este caracterizată prin prezenţa limitărilor structurale intrinseci profunde. Faptul de a reprezenta cu adevărat natura moralităţii procedurale (care este organizată ierarhic, într-un mod variabil şi dependent de context) este de o complexitate insuficientă. Este incapabil să abordeze suferinţa produsă de conflictul datoriei — de a defini comportamentul acceptabil, atunci când situaţia impune o reacţie comportamentală conflictuală (când o cerinţă morală enumerată intră în conflict cu o alta). Adoptarea unei legi rigide limitează, de asemenea, capacitatea de judecată şi alegerea, restrângând flexibilitatea adaptativă, deseori într-o manieră periculoasă, atunci când „modificarea mediului“ face necesară o asemenea flexibilitate:

Fereşte-te ca nimeni să nu te abată de la calea cea dreaptă, spunând: „Iată aici!“ sau „Iată acolo!“ Pentru că Fiul Omului este în lăuntrul tău.

Urmează-l.

Cei care îl caută îl vor găsi.

Du-te şi predică evanghelia în împărăţie.

Nu face nicio lege alta decât cele pe care ţi le-am dat şi nu da nicio lege ca un legiuitor, mai puţin dacă eşti silit de asta.[606], [607]

Ca o consecinţă a limitărilor sale intrinseci, lista, care declară ceea ce nu are voie să fie, trebuie să dea cale liberă, odată completată, instituirii unei forme mai abstracte de ordine morală, bazată pe principii mai flexibile — care sugerează ceea ce are voie să fie.

Descrierile încercărilor lui Hristos de a transcende limitările periculoase, însă necesare ale comportamentului impus de aderarea la litera legii iau forma

naraţiunii despre paradox. Poate fi spus că Hristos prezintă (sau că i se prezintă) o serie de noduri gordiene — dileme morale — care apar ca o consecinţă inevitabilă a structurii listei legilor. El joacă un joc foarte serios cu reprezentanţii temporali ai ordinii tradiţionale, reprezentaţi în Noul Testament sub forma „fariseilor şi scribilor“, tachinându-i cu dileme de tipul koan, care iau naştere ca urmare a propriilor lor credinţe:

Într-o sâmbătă, a doua după Paşti, Iisus mergea prin semănături şi ucenicii Lui smulgeau spice, le frecau cu mâinile şi mâncau.

Dar unii dintre farisei au zis: De ce faceţi ce nu se cade a face sâmbăta?[608]

Şi Iisus, răspunzând, a zis către ei: Oare n-aţi citit ce a făcut David, când a flămânzit el şi cei ce erau cu el?

Cum a intrat în casa lui Dumnezeu şi a luat pâinile punerii înainte şi a mâncat şi a dat şi însoţitorilor săi, din ele, pe care nu se cuvine să le mănânce decât numai preoţii?[609]

Şi le zicea: Fiul Omului este Domn şi al sâmbetei.

Iar în altă sâmbătă, a intrat El în sinagogă şi învăţa. Şi era acolo un om a cărui mână dreaptă era uscată.

Dar cărturarii şi fariseii Îl pândeau de-l va vindeca sâmbăta, ca să-I găsească vină.

Însă El ştia gândurile lor şi a zis omului care avea mâna uscată: Scoală-te şi stai la mijloc. El s-a sculat şi a stat.

Atunci Iisus a zis către ei: Vă întreb pe voi, ce se cade sâmbăta: a face bine sau a face rău? A scăpa un suflet sau a-l pierde?

Şi privind împrejur pe toţi aceştia, i-a zis: Întinde mâna ta. Iar el a făcut aşa şi mâna lui s-a făcut sănătoasă, ca şi cealaltă.

Ei însă s-au umplut de mânie şi vorbeau unii cu alţii ce să facă cu Iisus.[610]

Similar:

Şi când a intrat El în casa unuia dintre căpeteniile fariseilor sâmbăta, ca să mănânce, şi ei Îl pândeau,

Iată un om bolnav de idropică era înaintea Lui.

Şi, răspunzând, Iisus a zis către învăţătorii de lege şi către farisei, spunând: Cuvine-se a vindeca sâmbăta ori nu?

Ei însă au tăcut. Şi luându-l, l-a vindecat şi i-a dat drumul.

Şi către ei a zis: Care dintre voi, de-i cădea fiul sau boul în fântână nu-l va scoate îndată în ziua sâmbetei?

Şi n-au putut să-i răspundă la acestea.[611]

De asemenea:

Şi trecând Iisus, a văzut un om orb din naştere.

Şi ucenicii Lui L-au întrebat, zicând: Învăţătorule, cine a păcătuit; acesta sau părinţii lui, de s-a născut orb?

Iisus a răspuns: Nici el n-a păcătuit, nici părinţii lui, ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu.

Trebuie să fac, până este ziuă, lucrările Celui ce M-a trimis pe Mine; că vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze.

Atât cât sunt în lume, Lumină a lumii sunt.

Acestea zicând, a scuipat jos şi a făcut tină din scuipat, şi a uns cu tină ochii

orbului.

Şi i-a zis: Mergi de te spală în scăldătoarea Siloamului (care se tâlcuieşte: trimis). Deci s-a dus şi s-a spălat şi a venit văzând.

Iar vecinii şi cei ce-l văzuseră mai înainte că era orb ziceau: Nu este acesta cel ce şedea şi cerşea?

Unii ziceau: El este. Alţii ziceau: Nu este el, ci seamănă cu el. Dar acela zicea: Eu sunt.

Deci îi ziceau: Cum ţi s-au deschis ochii?

Acela a răspuns: Omul care se numeşte Iisus a făcut tină şi a uns ochii mei; şi mi-a zis: Mergi la scăldătoarea Siloamului şi te spală. Deci, ducându-mă şi spălându-mă, am văzut.

Zis-au lui: Unde este Acela? Şi el a zis: Nu ştiu.

L-au dus la farisei pe cel ce fusese oarecând orb.

Şi era sâmbătă în ziua în care Iisus a făcut tină şi i-a deschis ochii.

Deci iarăşi îl întrebau şi fariseii cum a văzut. Iar el le-a zis: Tină a pus pe ochii mei, şi m-am spălat şi văd.

Deci ziceau unii dintre farisei: Acest om nu este de la Dumnezeu, fiindcă nu ţine sâmbăta. Iar alţii ziceau: Cum poate un om păcătos să facă asemenea minuni? Şi era dezbinare între ei.

Au zis deci orbului iarăşi: Dar tu ce zici despre El, că ţi-a deschis ochii? Iar el a zis că proroc este.

Dar iudeii n-au crezut despre el că era orb şi a văzut, până ce n-au chemat pe părinţii celui ce vedea.

Şi i-au întrebat, zicând: Acesta este fiul vostru, despre care ziceţi că s-a născut orb? Deci cum vede el acum?

Au răspuns deci părinţii lui şi au zis: Ştim că acesta este fiul nostru şi că s-a

născut orb.

Dar cum vede el acum, noi nu ştim; sau cine i-a deschis ochii lui, noi nu ştim. Întrebaţi-l pe el; este în vârstă; va vorbi singur despre sine.

Acestea le-au spus părinţii lui, pentru că se temeau de iudei. Căci iudeii puseseră acum la cale că, dacă cineva va mărturisi că El este Hristos, să fie dat afară din sinagogă.

De aceea au zis părinţii lui: Este în vârstă; întrebaţi-l pe el.

Deci au chemat a doua oară pe omul care fusese orb şi i-au zis: Dă slavă lui Dumnezeu. Noi ştim că Omul Acesta e păcătos.

A răspuns deci acela: Dacă este păcătos, nu ştiu. Un lucru ştiu: că fiind orb, acum văd.

Deci i-au zis: Ce ţi-a făcut? Cum ţi-a deschis ochii?

Le-a răspuns: V-am spus acum şi n-aţi auzit? De ce voiţi să auziţi iarăşi? Nu cumva voiţi şi voi să vă faceţi ucenici ai Lui?

Şi l-au ocărât şi i-au zis: Tu eşti ucenic al Aceluia, iar noi suntem ucenici ai lui Moise.

Noi ştim că Dumnezeu a vorbit lui Moise, iar pe Acesta nu-L ştim de unde este.[612]

De asemenea:

Şi L-au întrebat pe El fariseii şi cărturarii: Pentru ce nu umblă ucenicii Tăi după datina bătrânilor, ci mănâncă cu mâinile nespălate?

Iar El le-a zis: Bine a prorocit Isaia despre voi, făţarnicilor, precum este scris: „Acest popor Mă cinsteşte cu buzele, dar inima lui este departe de Mine“.

Dar în zadar Mă cinstesc, învăţând învăţături care sunt porunci omeneşti.[613]

Piaget — în ceea ce ar putea fi considerat un adevărat comentariu la aceste povestiri — face diferenţa dintre „morala constrângerii“ şi „morala cooperării“,[614] descriind-o pe prima ca pe un „joc cu bile“[615], de care viaţa afectivă se foloseşte pentru a controla comportamentul:[616]

Concepând regulile conform literei lor şi definind binele numai pe baza obedienţei, copilul va începe, într-adevăr, prin a evalua actele nu în funcţie de intenţia care le-a declanşat, ci în funcţie de conformitatea lor materială faţă de regulile stabilite.“ [617]

Piaget asociază moralitatea constrângerii cu un nivel timpuriu de dezvoltare cognitivă — un nivel care serveşte cu toate acestea ca o condiţie preliminară necesară pentru dezvoltarea ulterioară. Piaget afirmă: „Pentru cei mici, regula este o realitate sacră, prin faptul că este tradiţională, în timp de pentru cei mari, regula depinde de acordul mutual“.[618] Joseph Rychlak comentează:

Copiii mici sunt şi ei mult mai duri în pedepsirea celor care încalcă regulile. Ei par că vor să scoată în evidenţă pedeapsa de dragul ei, în timp ce copiii mai mari folosesc pedeapsa mai mult ca să arate transgresorului că o legătură s-a distrus între oameni, în momentul în care a avut loc un delict. Sistemul de valori al lui Piaget consideră conducerea prin cooperare o echilibrare mult mai satisfăcătoare în relaţiile umane, decât conducerea prin autoritate. Pentru ca o regulă să acţioneze fără presiuni din partea autorităţii, trebuie să existe sentimente de respect reciproc între persoanele care subscriu la regulă.[619] Acest lucru aduce în mod necesar afectivitatea în consideraţiile asupra moralităţii. Constrângerea autoritară conduce prin sentimente de anxietate şi frică, însă atunci când există respect mutual între oameni, poate lua naştere o moralitate a cooperării.[620]

Moralitatea tradiţiei nu se bazează pe aceleaşi presupuneri ca moralitatea cooperării. Tradiţionaliştii rigizi presupun că răspunsul la întrebarea „ce este

binele?“ poate fi — a fost — primit permanent şi concret odată cu lista legilor. O astfel de listă este întotdeauna insuficientă, totuşi pentru scopurile adaptării complete. Lao Zi poate spune, de aceea, cu suficientă justificare:

Cine are din plin dreaptă judecată făptuieşte

căci are şi gând de făptuire;

cine are multă bună-cuviinţă făptuieşte

dar nimeni nu răspunde făptuirilor sale

şi de aceea îşi suflecă mânecile

şi se slujeşte de forţă.[621]

Partizanii tradiţiei se bazează pe atribuirea unei valori supraumane figurilor ancestrale şi, în mod egal, reprezentanţilor lor temporali şi spirituali actuali. Cei care adoptă moralitatea cooperării, dimpotrivă, valorizează noţiunea „respectului reciproc“ — ceea ce înseamnă aprecierea simultană a egalităţii şi valorii reciproce printre indivizii din (şi, mult mai radical, dintre) grupurile sociale.

Comportamentul oricărui grup social dat — şi, prin urmare, valoarea atribuită fenomenelor care constituie teritoriul comun al grupului — apare ca o consecinţă a necesităţii menţinerii echilibrului dintre oportunitatea de exprimare a dorinţei individuale şi restricţionarea conflictului dintre indivizi. Un astfel de echilibru, vital pentru menţinerea stabilităţii grupului, este atins cu mult înainte ca „regulile“ care guvernează această stabilitate să poată fi modelate în memoria episodică sau semantică, din perspectivă filogenetică şi ontogenetică. Chiar şi cele mai simple animale sociale îşi întocmesc o ierarhie de dominare şi se comportă conform principiului „ca şi cum“. Totuşi, este o eroare să presupunem că animalele fie îşi pot reprezenta abstract comportamentele lor — care, trebuie spus, formează în imaginaţie un model imagistic al lor —, fie pot să înţeleagă „principiile“ care le guvernează. La fel, copiii socializaţi, din societăţi umane complexe, întrupează moralitatea culturii lor în propriul comportament, cu mult timp înainte să fie capabili să-şi reprezinte abstract sau să descrie semantic

motivele acelei moralităţi şi înainte de a putea să-şi amintească în manieră conştientă (episodic sau semantic) să înveţe cum să se poarte. Acelaşi lucru poate fi spus despre adulţi: existenţa moralităţii — acel aspect intrinsec al comportamentului social — precede mult timp reprezentarea moralităţii şi descrierea raţională a motivelor existenţei ei. Moralitatea, la nivelul ei fundamental, este o proprietate emergentă a interacţiunii sociale, întrupată în comportamentul individual, implicită valorii atribuite obiectelor şi situaţiilor, înrădăcinată (inconştient) în cunoaşterea procedurală.

Din această discuţie se nasc în mod natural două întrebări: „Este posibil să extragem din observarea interacţiunii sociale «regulile» sau tiparele care caracterizează astfel de interacţiuni?“ şi, dacă este aşa, „Care ar putea fi aceste «reguli»?“ Cultura primitivă de grup determină natura interacţiunii sociale între membrii grupului şi aduce cu sine aşteptări generale şi predictibilitate în întâlnirile dintre indivizii diferenţiat dezirabili, puternici şi periculoşi din acel grup. Simplul fapt al unei ierarhii stabile implică existenţa unei moralităţi procedurale complexe (şi a unui sistem de valori implicit). Comportamentul animalelor sociale, în cadrul unei ierarhii, constituie de facto recunoaşterea „principiilor“ morale complexe, care ar putea fi considerate drept proprietăţi emergente inevitabile ale interacţiunii sociale constante. Este foarte periculos pentru întregul grup dacă oricare dintre membrii săi se angajează, cu regularitate, într-o competiţie fizică înverşunată. Epuizarea — sau, la limită, chiar eliminarea — puterii membrilor grupului reprezintă un risc crescut de atac din exterior. Competiţia fizică dintre animalele sociale, necesară pentru stabilirea dominaţiei, are de aceea în general o natură ritualică şi se sfârşeşte cu mult înainte de provocarea unor răni grave sau chiar mortale. Animalele sociale au dezvoltat semnale de supunere, de exemplu, care indică disponibilitatea lor de a sfârşi lupta pentru putere. Aceste semnale sunt de obicei respectate de învingător. Membrul cel mai puternic al unui anumit grup social poate ajunge să domine grupul respectiv — cel puţin în anumite circumstanţe —, însă dominaţia împrumută o formă limitată. Chiar şi cel mai dominant dintre animale trebuie să acţioneze „ca şi cum“ — ca şi cum exprimarea puterii este constrânsă de recunoaşterea necesităţii menţinerii grupului şi a indivizilor care îl constituie şi susţin. Această constrângere, parţial manifestată în afecţiunea socială, oferă condiţia preliminară pentru apariţia moralităţii abstracte complexe, care îşi are originea în cunoaşterea procedurală înnăscută şi socializată, „inconştientă“ în esenţă — adică, nonreprezentaţională sau nedeclarabilă. Nu este prea dificil de recunoscut în această constrângere imperativul moral „tratează-i pe cei slabi ca şi cum ar fi şi ei valoroşi“ —, aşa cum insistau profeţii Vechiului Testament — sau

chiar — „iubeşte-ţi aproapele (chiar şi duşmanul) ca pe tine însuţi“. Să avem în vedere prima predică a lui Hristos:

Şi S-a întors Iisus în puterea Duhului în Galileea şi a ieşit vestea despre El în toată împrejurimea.

Şi învăţa în sinagogile lor, slăvit fiind de toţi.

Şi a venit în Nazaret, unde fusese crescut, şi, după obiceiul Său, a intrat în ziua sâmbetei în sinagogă şi S-a sculat să citească.

Şi I s-a dat cartea proorocului Isaia. Şi, deschizând El cartea, a găsit locul unde era scris:

„Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiţi cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea şi celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsaţi,

Şi să vestesc anul plăcut Domnului“.

Şi închizând cartea şi dând-o slujitorului, a şezut, iar ochii tuturor erau aţintiţi asupra Lui.

Şi El a început a zice către ei: Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre.

Şi toţi Îl încuviinţau şi se mirau de cuvintele harului care ieşeau din gura Lui şi ziceau: Nu este, oare, Acesta fiul lui Iosif?

Şi El le-a zis: Cu adevărat Îmi veţi spune această pildă: Doctore, vindecă-te pe tine însuţi! Câte am auzit că s-au făcut în Capernaum, fă şi aici în patria Ta.

Şi le-a zis: Adevărat zic vouă că niciun proroc nu este bine primit în patria sa.

Şi adevărat vă spun că multe văduve erau în zilele lui Ilie, în Israel, când s-a închis cerul trei ani şi şase luni, încât a fost foamete mare peste tot pământul.

Şi la niciuna dintre ele n-a fost trimis Ilie, decât la Sarepta Sidonului, la o femeie

văduvă.

Şi mulţi leproşi erau în Israel în zilele proorocului Elisei, dar niciunul dintre ei nu s-a curăţat, decât Neeman Sirianul.

Şi toţi, în sinagogă, auzind acestea, s-au umplut de mânie.

Şi sculându-se, L-au scos afară din cetate şi L-au dus pe sprânceana muntelui, pe care era zidită cetatea lor, ca să-L arunce în prăpastie;

Iar El, trecând prin mijlocul lor, S-a dus.

Şi S-a coborât la Capernaum, cetate a Galileii, şi îi învăţa sâmbăta.

Şi erau uimiţi de învăţătura Lui, căci cuvântul Lui era cu putere.[622]

şi

Şi ieşind de acolo, a plecat Iisus în părţile Tirului şi ale Sidonului.

Şi iată o femeie cananeiancă, din acele ţinuturi, ieşind striga, zicând: Miluieşte-mă, Doamne, Fiul lui David! Fiica mea este rău chinuită de demon.

El însă nu i-a răspuns niciun cuvânt; şi apropiindu-se, ucenicii Lui Îl rugau, zicând: Slobozeşte-o, că strigă în urma noastră.

Iar El, răspunzând, a zis: Nu sunt trimis decât către oile cele pierdute ale casei lui Israel.

Iar ea, venind, s-a închinat Lui, zicând: Doamne, ajută-mă.

El însă, răspunzând, i-a zis: Nu este bine să iei pâinea copiilor şi s-o arunci câinilor.

Dar ea a zis: Da, Doamne, dar şi câinii mănâncă din fărâmiturile care cad de la masa stăpânilor lor.

Atunci, răspunzând, Iisus i-a zis: O, femeie, mare este credinţa ta; fie ţie după cum voieşti. Şi s-a tămăduit fiica ei în ceasul acela.[623]

Împărăţia cerurilor, aşa cum a fost concepută de Hristos, nu a fost populată doar de străini — o integrare suficient de inacceptabilă —, ci de toţi cei care erau consideraţi inutili sau păcătoşi conform termenilor moralităţii dominante: de prostituate, cei care strângeau birurile, bolnavi, nebuni şi, cel mai radical, duşmani. Aceasta, desigur, nu însemna sfârşitul moralităţii — nu însemna înfiinţarea unei „comunităţi“ anarhice, unde totul era egal şi, de aceea, egal de lipsit de valoare (unde cel care tortura în permanenţă şi nu se căia pentru asta şi sfântul autentic valorau aceeaşi recunoaştere) —, ci descrierea unei stări în care viaţa din trecut sau condiţiile de la naştere, indiferent cât de mizerabile, nu au determinat în final valoarea prezentului sau posibilităţile viitorului.

Natura extrem de radicală a acestui punct de vedere i-a perturbat profund pe tradiţionaliştii din comunitatea lui Hristos. Exemplul său a servit drept reproş la adresa acţiunilor lor; filosofia sa, ca ameninţare la adresa integrităţii poziţiilor lor celor mai dragi. Prin urmare, ei au încercat constant să-l atragă în capcana unei declaraţii irevocabil eretice sau criminale. Această declaraţie tindea să riposteze grav:

Atunci s-au dus fariseii şi au ţinut sfat ca să-L prindă pe El în cuvânt.

Şi au trimis la El pe ucenicii lor, împreună cu irodianii, zicând: Învăţătorule, ştim că eşti omul adevărului şi întru adevăr înveţi calea lui Dumnezeu şi nu-Ţi pasă de nimeni, pentru că nu cauţi la faţa oamenilor.

Spune-ne deci nouă: Ce Ţi se pare? Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu?

Iar Iisus, cunoscând viclenia lor, le-a răspuns: Ce Mă ispitiţi, făţarnicilor?

Arătaţi-Mi banul de dajdie. Iar ei I-au adus un dinar.

Iisus le-a zis: Al cui e chipul acesta şi inscripţia de pe el?

Răspuns-au ei: Ale Cezarului. Atunci a zis lor: Daţi deci Cezarului cele ce sunt

ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu.

Auzind aceasta, s-au minunat şi, lăsându-L, s-au dus.[624]

şi

Nimeni, aprinzând făclie, nu o pune în loc ascuns, nici sub obroc, ci în sfeşnic, ca aceia care intră să vadă lumina.

Luminătorul trupului este ochiul tău. Când ochiul tău este curat, atunci tot trupul tău e luminat; dar când ochiul tău e rău, atunci şi trupul tău e întunecat.

Ia seama deci ca lumina din tine să nu fie întuneric.

Aşadar, dacă tot trupul tău e luminat, neavând nicio parte întunecată, luminat va fi în întregime, ca şi când te luminează făclia cu strălucirea ei.

Şi pe când Iisus vorbea, un fariseu Îl ruga să prânzească la el; şi, intrând, a şezut la masă.

Iar fariseul s-a mirat văzând că El nu S-a spălat înainte de masă.

Şi Domnul a zis către el: Acum, voi fariseilor, curăţiţi partea din afară a paharului şi a blidului, dar lăuntrul vostru este plin de răpire şi de viclenie.

Nebunilor! Oare, cel ce a făcut partea din afară n-a făcut şi partea dinăuntru?

Daţi mai întâi milostenie cele ce sunt în lăuntrul vostru şi, iată, toate vă vor fi curate.

Dar vai vouă, fariseilor! Că daţi zeciuială din izmă şi din untariţă şi din toate legumele şi lăsaţi la o parte dreptatea şi iubirea de Dumnezeu; pe acestea se cuvenea să le faceţi şi pe acelea să nu le lăsaţi.

Vai vouă, fariseilor! Că iubiţi scaunele din faţă în sinagogi şi în închinăciunile din pieţe.

Vai vouă, cărturarilor şi fariseilor făţarnici! Că sunteţi ca mormintele ce nu se văd, şi oamenii, care umblă peste ele, nu le ştiu.

Şi răspunzând, unul dintre învăţătorii de Lege I-a zis: Învăţătorule, acestea zicând, ne mustri şi pe noi!

Iar El a zis: Vai şi vouă, învăţătorilor de Lege! Că împovăraţi pe oameni cu sarcini anevoie de purtat, iar voi nu atingeţi sarcinile nici cel puţin cu un deget.

Vai vouă! Că zidiţi mormintele prorocilor pe care părinţii voştri i-au ucis.

Aşadar, mărturisiţi şi încuviinţaţi faptele părinţilor voştri, pentru că ei i-au ucis, iar voi le clădiţi mormintele.

De aceea şi înţelepciunea lui Dumnezeu a zis: „Voi trimite la ei proroci şi apostoli şi dintre ei vor ucide şi vor prigoni“;

Ca să se ceară de la neamul acesta sângele tuturor prorocilor, care s-a vărsat de la facerea lumii,

De la sângele lui Abel până la sângele lui Zaharia, care a pierit între altar şi templu. Adevărat vă spun: Se va cere de la neamul acesta.

Vai vouă, învăţătorilor de Lege! Că aţi luat cheia cunoştinţei; voi înşivă n-aţi intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-aţi împiedecat.

Iar ieşind El de acolo, cărturarii şi fariseii au început să-L urască groaznic şi să-L silească să vorbească despre multe,

Pândindu-L şi căutând să prindă ceva din gura Lui, ca să-I găsească vină.[625]

Abilitatea lui Hristos de a se strecura printre capcanele verbale îi inflama continuu pe farisei, care au încercat să-l încolţească cu şi mai multe argumente menite să-l inducă în eroare:

Unul dintre ei, învăţător de Lege, ispitindu-L pe Iisus, L-a întrebat:

Învăţătorule, care poruncă este mai mare în Lege?

El i-a răspuns: Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău.

Aceasta este marea şi întâia poruncă.

Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi.

În aceste două porunci se cuprind toată Legea şi prorocii.[626]

Cu toate acestea, forţa răspunsurilor neaşteptate ale lui Hristos — împreună cu stăpânirea necontestată a cunoaşterii tradiţionale (Sfânta Evanghelie după Matei 22:42–45) — i-a redus temporar la tăcere pe criticii săi:

Şi nimeni nu putea să-I răspundă cuvânt şi nici n-a mai îndrăznit cineva, din ziua aceea, să-L mai întrebe.[627]

Răspunsurile lui Hristos semnifică tranziţia moralităţii de la sprijinirea ei pe tradiţie la sprijinirea ei pe conştiinţa individuală — de la regula legii la regula spiritului — de la prohibiţie la exortare. A-l iubi pe Dumnezeu înseamnă să asculţi vocea adevărului[628] şi să acţionezi în conformitate cu mesajele ei; să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi. Aceasta înseamnă nu numai să fii plăcut, politicos şi prietenos, ci şi să-i atribui celuilalt o valoare echivalentă cu valoarea sinelui — care, în ciuda aparenţelor exterioare, este un reprezentant al lui Dumnezeu — şi să acţionezi ca urmare a acestei valorizări. Această tranziţie înseamnă stabilirea unui echilibru dinamic activ al cerinţelor motivaţionale cu bază subiectivă, aflate în competiţie, menţinând şi modificând creativ mediul social şi natural. Înseamnă îndeplinirea nevoilor personale şi interpersonale în conformitate cu principiile metamorale, mai degrabă decât în conformitate cu cerinţele puterii sau tradiţiei dogmatice. În acest fel, procesul prin care se generează tradiţia provoacă un contrast inevitabil cu tradiţia însăşi:

Vi se pare că am venit să dau pace pe pământ? Vă spun că nu, ci dezbinare.

Căci de acum înainte cinci dintr-o casă vor fi dezbinaţi: trei împotriva a doi şi doi împotriva a trei.

Dezbinaţi vor fi: tatăl împotriva fiului şi fiul împotriva tatălui, mama împotriva fiicei şi fiica împotriva mamei, soacra împotriva nurorii sale şi nora împotriva soacrei.[629]

Aceasta reprezintă moartea cât se poate de reală a adeziunii necugetate la autoritate — pentru că într-o societate arhaică trecutul este cel care conduce:

În vremuri normale, când cultura este stabilă şi dogma paternă rămâne în vigoare timp de generaţii întregi, relaţia tată–fiu constă în transmiterea acestor valori către fiu şi susţinerea lor după ce tânărul a trecut probele de iniţiere în pubertate. Aceste vremuri, şi psihologia care li se potriveşte, se disting prin faptul că nu există o problemă tată–fiu, sau vreo urmă a vreunei astfel de probleme. Nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de experienţa diferită a propriei noastre vârste „extraordinare“. Asemănarea monotonă a taţilor şi fiilor este regula într-o cultură stabilă. Asemănarea înseamnă doar că dogma paternă a riturilor şi instituţiilor care fac din tânăr un adult şi din tată un vârstnic are o influenţă de netăgăduit, astfel încât tânărul parcurge tranziţia prescrisă spre maturitate exact la fel de natural precum tatăl o parcurge pe a sa către senectute.

Totuşi, există o excepţie de la aceasta, iar excepţia este individul creator: eroul. Aşa cum spune Barlach, eroul „trebuie să trezească imaginile adormite ale viitorului, care pot ieşi din noapte, pentru a oferi lumii o faţă nouă şi mai bună“. Aceasta îl face în mod necesar unul care încalcă vechea lege. El este inamicul vechiului sistem de legi, al vechilor valori culturale şi al instanţei de conştiinţă existente, iar astfel ajunge neapărat în conflict cu taţii. În acest conflict, „vocea interioară“, porunca tatălui transpersonal sau a arhetipului tatălui care doreşte ca lumea să se schimbe se ciocneşte cu tatăl personal, care susţine vechea lege. Cunoaştem cel mai bine acest conflict din povestea biblică a poruncii pe care Iehova i-a dat-o lui Avraam: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ţi-l voi arăta Eu“. (Facerea 12:1), care în Midraş (Bin Gorion, Sagen der Juden, vol. II, „Die Erzvater“, XI) este

interpretată în sensul că Avraam urmează să distrugă zeii tatălui său. Mesajul lui Iisus este doar o extensie a aceluiaşi conflict şi se repetă în fiecare revoluţie. Dacă noua imagine a lui Dumnezeu şi a lumii intră în conflict cu o imagine veche sau cu tatăl personal, nu are importanţă, pentru că tatăl reprezintă vechea ordine şi, prin urmare, şi vechea imagine în dogma sa culturală curentă.[630]

Pe ce principiu se bazează regula spiritului mai curând decât legea? Respect pentru natura eroică înnăscută a omului. Omul arhaic „inconştient“ imită comportamentele adaptative particulare — integrate totuşi într-o structură procedurală care conţine toate celelalte comportamente adaptative, capabile de imitaţie convingătoare şi însoţite de reprezentare episodică/semantică, în mit. Culturile preexperimentale privesc actul instituirii iniţiale a comportamentului adaptativ ca fiind divin, în primul rând pentru că urmează un tipar arhetipal şi prin urmare transpersonal — acea explorare creativă dominatoare — şi, în al doilea rând, pentru că impune imitaţia şi, de aceea, pare posedat de putere. Toate comportamentele care schimbă istoria şi impun imitarea urmează acelaşi tipar — acela al eroului divin, întruparea potenţialului uman creator. Pentru individul primitiv, consecinţele acestui eroism şi actele particulare în sine sunt cele care constituie esenţa trecutului. Totuşi, procesul imitării şi variantele abstractizate ale acestuia permit ca natura acestei esenţe să fie continuu clarificată până când, în final, reprezentarea acţiunilor eroice abstractizate, dar specifice face loc reprezentării procesului eroismului. În acest punct, devine posibil ca individul creativ să imite, să incarneze, conştient, procesul mântuirii lumii.

Legea este condiţia preliminară necesară, ca să spunem aşa, dar insuficientă pentru mântuire. Legea oferă graniţele care limitează haosul şi permite maturizarea protejată a individului. Legea disciplinează posibilitatea şi îi permite individului disciplinat să-şi aducă sub control voluntar potenţialităţile — spiritele intrapsihice. Legea permite aplicarea unei astfel de potenţialităţi la sarcina existenţei creative şi curajoase —, permite apei spirituale să curgă în valea umbrei morţii. Legea considerată absolută, cu toate acestea, pune omul în poziţia eternului adolescent, dependent de tatăl său în luarea oricărei decizii vitale; îndepărtează responsabilitatea acţiunii de individ şi, de aceea, îl împiedică pe acesta să descopere potenţiala grandoare a sufletului. Viaţa fără lege rămâne haotică, intolerabilă afectiv. Viaţa care este lege pură devine sterilă, la fel de insuportabilă. Dominaţia haosului sau a sterilităţii hrăneşte în mod egal resentimentul ucigaş şi ura.

Hristos a prezentat împărăţia cerurilor (ţelul arhetipal) ca împărăţie spirituală, adică, o stare psihologică, deci interpersonală. Această stare era diferită de ţara promisă, descrisă în Vechiul Testament, într-o serie de aspecte vital de importante. Mai întâi, construirea ei era o chestiune de modificare voluntar aleasă a atitudinii şi înfăţişării personale, mai curând decât o culme a muncii materiale şi a resursei naturale. În al doilea rând, se baza pe reconceptualizarea revoluţionară şi paradoxală a naturii ţelului — a paradisului însuşi. Viaţa şi cuvintele lui Hristos — ca exemple arhetipale ale felului eroic de a fi — pun o presiune explicită asupra procesului vieţii, mai curând decât asupra produselor sale. Scopul unei simfonii nu este nota ei finală, deşi ea se îndreptă inexorabil spre acel sfârşit. De asemenea, scopul existenţei umane nu este instituirea unui mod static, perfect de a fi — omul ar găsi intolerabilă o asemenea perfecţiune, aşa cum s-a chinuit să o ilustreze Dostoievski. Mai curând, scopul umanităţii este generarea abilităţii de a se concentra asupra evenimetelor interesante din naştere şi semnificative din punct de vedere afectiv ale prezentului, cu suficientă conştiinţă şi claritate, pentru a face inutile grijile în ceea ce priveşte trecutul şi viitorul. Hristos spune:

Luaţi seama la crinii câmpului cum cresc: nu se ostenesc, nici nu torc.

Şi vă spun vouă că nici Solomon, în toată mărirea lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceştia.

Iar dacă iarba câmpului, care astăzi este şi mâine se aruncă în cuptor, Dumnezeu astfel o îmbracă, oare nu cu mult mai mult pe voi, puţin credincioşilor?

Deci, nu duceţi grijă, spunând: Ce vom mânca ori ce vom bea, ori cu ce ne vom îmbrăca?

Că după toate acestea se străduiesc neamurile; ştie doar Tatăl vostru Cel ceresc că aveţi nevoie de ele.

Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate acestea se vor adăuga vouă.

Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei.[631]

„Ajunge zilei răutatea ei“ nu înseamnă „trăieşte viaţa libelulei, deşi nu pe cea a furnicii, cântă vara şi mori de foame iarna“, ci se concentrează asupra sarcinii prezente. Reacţionează la eroare, atunci când ea este comisă. Fii atent, iar când comportamentul tău produce o consecinţă pe care o găseşti intolerabilă, modifică-l — indiferent cât de mult durează să produci o astfel de modificare. Permite-i conştientizării insuficienţei tale prezente să păstreze o prezenţă constantă, astfel încât să nu comiţi eroarea din mândrie şi să devii inflexibil, rigid şi mort în spirit. Avansează cu încredere şi credinţă; nu te da înapoi, evitând contactul inevitabil cu teribilul necunoscut, pentru a trăi într-o groapă care se face din ce în ce mai mică şi mai întunecată.

Semnificaţia patimilor lui Hristos este transformarea procesului prin care scopul trebuie atins în scopul în sine: transformarea „imitării lui Hristos“ — datoria fiecărui cetăţean creştin — în întruparea existenţei curajoase, adevărate, unice:

Atunci Iisus a zis ucenicilor Săi: Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie.

Că cine va voi să-şi scape sufletul îl va pierde; iar cine îşi va pierde sufletul pentru Mine îl va afla.

Pentru că ce-i va folosi omului, dacă va câştiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?[632]

Hristos a spus „pune adevărul şi respectul pentru divinitate în om mai presus de orice, şi tot ce ai nevoie va urma“ — nu tot ceea ce crezi tu că ai nevoie, căci un astfel de gând este supus greşelilor şi nu poate servi drept un ghid precis, ci tot ceea ce este în realitate necesar pentru a face suportabilă viaţa acut conştientă (de sine), fără protecţia amăgirii şi recursul necesar la înşelătorie, evitare sau refulare şi violenţă. Această idee este prezentată sub forma unei imagini în Figura 61: Copacul lumii morţii şi al mântuirii[633], care descrie „hostia“ ca fiind al doilea fruct al copacului lumii. Ingerarea primului fruct a produs căderea; ingerarea celui de-al doilea îi mântuieşte pe cei care au decăzut. Femininul negativ, sub forma Evei, înmânează mărul, sub forma unui craniu; femininul pozitiv, sub

forma unei biserici, distribuie bucăţelele de pâine care îl reprezintă pe mântuitor. Incorporarea „trupului mistic al lui Hristos“, în timpul ritualului slujbei religioase, este reprezentarea dramatică a ideii că eroul trebuie să fie incorporat în fiecare individ — că fiecare trebuie să ia parte la esenţa mântuitorului.

Figura 61. Copacul lumii morţii şi al mântuirii

Existenţa caracterizată printr-o astfel de esenţă are loc, conform perspectivei orientale, pe calea sensului, în Dao, echilibrată pe muche de cuţit între masculinul mitic şi femininul mitic — un echilibru între potenţialitatea ameninţării siguranţei şi ordinii şi posibilitatea inerent distructivă a haosului. O astfel de existenţă permite introducerea de sens suficient de suportabil în siguranţa binecuvântată; face din fiecare individ un paznic loial al tradiţiei şi un explorator intreprid al necunoscutului; asigură avansarea şi menţinerea simultană a existenţei sociale stabile si dinamice şi plasează individul ferm pe calea către integritate intrapsihică şi pace spirituală:

De aceea, oricine aude aceste cuvinte ale Mele şi le îndeplineşte, asemăna-se-va bărbatului înţelept care a clădit casa lui pe stâncă.

A căzut ploaia, au venit râurile mari, au suflat vânturile şi au bătut în casa aceea, dar ea n-a căzut, fiindcă era întemeiată pe stâncă.[634]

Procedura alchimică şi piatra filosofală

Notă introductivă

Partea întâi

Alchimiştii occidentali au urmat scenariul, cunoscut deja din perioada elenistică, al celor patru faze ale procesului de transmutare: adică, al procurării pietrei filosofale. Prima fază (nigredo) — regresia la starea fluidă a materiei — corespunde morţii alchimistului. Conform lui Paracelsus, „cel care va intra în Împărăţia lui Dumnezeu va trebui să intre mai întâi cu corpul în mama sa şi să moară acolo“. „Mama“ este prima materia, massa confusa, abyssus.[635] Anumite texte scot în evidenţă sincronicitatea dintre opus alchymicum şi experienţa intimă a experţilor. „Lucrurile sunt făcute să fie perfecte de către cei care le sunt asemănători, de aceea operatorul trebuie să ia parte la operaţiune.“[636] „Transformă-te din pietre moarte în pietre filosofale vii“, scrie Dorneus. Conform lui Gichtel, „noi nu doar că primim un suflet nou odată cu această regenerare, ci şi un nou Corp. Corpul este extras din cuvântul divin sau din Sophia cerească“. Aceasta nu înseamnă doar că o chestiune care ţine de operaţiunile de laborator este demonstrată de insistenţa asupra virtuţilor şi calităţilor alchimistului: el trebuie să fie sănătos, umil, răbdător, cast; trebuie să aibă spiritul liber şi în armonie cu munca sa; trebuie să lucreze, dar să şi mediteze.

Pentru scopurile noastre, nu este necesar să recapitulăm celelalte faze ale opusului. Să observăm totuşi caracterul paradoxal al materia prima şi al pietrei filosofale. Conform alchimiştilor, ele se pot găsi oriunde şi sub toate formele, fiind desemnate cu sute de termeni. Pentru a cita doar un text din 1526, piatra „este familiară tuturor oamenilor, tineri ori bătrâni; se găseşte la ţară, în sate, precum şi în oraşe, în toate lucrurile create de Dumnezeu; cu toate acestea, este

dispreţuită de toţi. Bogaţi şi săraci umblă cu ea în fiecare zi. Este aruncată în stradă de servitoare. Copiii se joacă cu ea. Cu toate acestea, nimeni nu o preţuieşte, deşi, pe lângă sufletul omului, ea este cel mai minunat şi mai preţios lucru de pe pământ [ar putea face să cadă Regi şi Prinţi, e considerată cel mai neînsemnat şi mai umil dintre lucrurile de pe pământ]“.[637] Este cu adevărat o problemă de „limbaj secret“, fiind totodată expresia experienţelor care nu pot fi altfel transmise prin intermediul limbajului obişnuit, şi una de comunicare criptică a sensului ascuns al simbolurilor.

Piatra face posibilă identificarea contrariilor.[638] Ea purifică şi „perfecţionează“ metalele. Alchimiştii arabi sunt cei care au alocat virtuţi terapeutice pietrei, iar prin intermediul alchimiei arabe, conceptul de elixir vitae a ajuns în Occident.[639] Roger Bacon vorbeşte despre „un medicament care face să dispară impurităţile şi orice corupere din cele mai multe metale de bază“ şi care poate prelungi viaţa omului cu câteva secole. Conform lui Arnold Villanova, piatra vindecă toate bolile şi îl întinereşte pe cel bătrân.

În ceea ce priveşte procesul de transmutare a metalelor în aur, atestat deja în alchimia chineză, acesta accelerează ritmul temporal şi astfel contribuie la lucrarea naturii. Aşa cum stă scris în Summa Perfectionis, o lucrare alchimică din secolul al XVI-lea, „ceea ce Natura nu poate realiza într-o perioadă vastă noi putem obţine într-un timp scurt prin arta noastră“. Aceeaşi idee este expusă de Ben Jonson în piesa The Alchemist (Actul 2, scena 2). Alchimistul afirmă că „plumbul şi alte metale ar fi aur dacă ar avea timp“; iar un alt personaj adaugă: „Iar arta ta continuă să facă asta“.[640] Cu alte cuvinte, alchimistul se substituie Timpului.[641]

Principiile alchimiei tradiţionale — respectiv, creşterea mineralelor, transmutarea metalelor, elixirul şi obligaţia de a păstra secretul — nu au fost contestate în perioada Renaşterii şi Reformei.[642] Cu toate acestea, orizontul alchimiei medievale a fost modificat sub impactul neoplatonicismului şi al ermetismului. Certitudinea că alchimia medievală poate seconda opera Naturii a primit o semnificaţie hristologică. Alchimiştii afirmau acum că, aşa cum Hristos a mântuit umanitatea prin moartea şi învierea sa, opus alchymicum ar putea asigura mântuirea Naturii. Heinrich Khunrath, un celebru ermetist din secolul al XVI-lea, echivala piatra filosofală cu Iisus Hristos, „Fiul Macrocosmosului“; în plus, el credea că descoperirea pietrei va dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, în acelaşi fel în care Hristos adusese plenitudine spirituală omului, adică microcosmosului. Convingerea că opus alchymicum ar putea să

salveze atât omul, cât şi natura a prelungit nostalgia după un renovatio radical, o nostalgie care a bântuit creştinismul occidental încă de la Gioacchino da Fiore.[643]

Carl Jung a dedicat o imensă cantitate de atenţie scrierilor alchimiştilor, în ultima parte a vieţii sale. Aceste eforturi nu au făcut decât să pună paie pe focul celor care îl etichetaseră drept excentric, din cauza interesului său pentru psihologia religiei (care este, până la urmă, aspectul fundamental al psihologiei umane şi culturii). Până şi sociologul Ernest Becker, câştigător al Premiului Pulitzer, care era favorabil (şi critic) la adresa pretenţiilor gândirii psihanalitice, afirma: „Nu pot considera că toate aceste tomuri [ale lui Jung] despre alchimie au avut vreo contribuţie cât de mică la greutatea profundei sale înţelegeri psihanalitice“.[644]

Mulţi oameni — unii dintre ei cu o reputaţie academică excepţională — m-au prevenit să nu discut despre Jung, m-au avertizat despre simpla menţionare a numelui lui în context academic. Acest avertisment mi-a fost făcut, fără îndoială, în interesul meu profesional. Am citit odată o povestire despre Paul Ricoeur, filosof şi critic literar francez, care poate că este apocrifă. Cineva a menţionat relevanţa specifică a operei lui Jung pentru domeniul de investigaţie al lui Ricoeur. Acesta a replicat: „Nu l-am citit pe Jung. În Franţa, el este pus la index“. Acest răspuns ironic făcea, desigur, referire la indexul catolic al cărţilor — o listă de lucrări interzise adepţilor devotaţi ai acelui crez.

Cu toate acestea, nu am întâlnit pe nimeni care să fi înţeles cu adevărat despre ce vorbea Jung şi care să fie în acelaşi timp capabil să ofere o critică validă a ideilor sale. Deseori, noţiunile lui Jung sunt confundate cu cele ale lui Freud — în măsura în care cele ale lui Freud sunt înţelese. Cu siguranţă, Freud nu a făcut această greşeală. De fapt, ceea ce a dus la îndepărtarea lor profesională şi personală a fost faptul că Freud a înţeles diferenţele profunde şi ireconciliabile din gândirea lui Jung.[645] Ideile lui Jung nu sunt în primul rând freudiene. El punea un accent redus asupra sexualităţii sau rolului traumelor trecute în determinarea stării psihice prezente. El a respins ideea complexului Oedip (de fapt, el a reinterpretat acest complex într-o manieră mult mai convingătoare şi completă). El considera religia nu doar ca pe o apărare nevrotică împotriva anxietăţii, ci ca pe un important mijloc de adaptare. Este mult mai adecvat să-l privim ca pe un descendent intelectual al lui Goethe şi Nietzsche — influenţat în dezvoltarea sa, cu siguranţă, de ideea de inconştient — decât ca pe un „discipol“ freudian.[646] De fapt, Jung şi-a petrecut o mare parte din viaţă răspunzând şi

încercând să răspundă întrebărilor lui Nietzsche despre moralitate.

Mai mult, Jung nu a fost un mistic. El doar a investigat zone interzise, din cauza asocierii lor religioase, oamenilor de ştiinţă dedicaţi, şi avea suficient intelect şi suficientă educaţie pentru a face asta. Este incorect şi o dovadă de gândire unilaterală să-l etichetezi în notă peiorativă. Este incorect, pentru că Jung a fost, în realitate, un om de ştiinţă experimental, cu abilităţi dezvoltate, în special la începutul carierei sale. Multe dintre testele asociative la elaborarea cărora a participat sunt încă utilizate, cu unele modificări tehnice (şi slabă recunoaştere a sursei originale), în domeniile neuroştiinţelor cognitive şi psihologiei sociale. Îndosarierea şi închiderea lui Jung într-o cutie este unilaterală pentru că procedura experimentală constituie, în cel mai bun caz, unul dintre polii procesului ştiinţific bipolar. Un experiment bine întocmit prevede testarea ideilor, dacă este realizat corect. Cu toate acestea, ideile de testat trebuie generate — un truism deseori trecut cu vederea în cursul educaţiei academice moderne. Jung a excelat în această privinţă. Unii pot obiecta: ideile lui nu pot fi testate. Dar au fost: experimentul clasificării cardurilor, al lui Jerome Bruner, descris anterior (vezi nota 384), oferă un exemplu clasic şi izbitor (deşi rezulatele acestui experiment nu au fost interpretate în general din perspectiva gândirii lui Jung). Mai departe, una dintre axele dihotomiei personalităţii propuse de el — introversie-extraversie — pare robustă şi a rezistat bine în faţa investigaţiilor experimentale repetate.[647] În plus, „inconştientul“ este în mod clar plin de „complexe“, deşi acum ele au nume diferite.[648] Poate vom deveni suficient de sofisticaţi în viitor, în abilitatea de a experimenta şi la nivelul înţelegerii ideilor lui Jung, pentru a încerca mai multe dintre ele.

Jung a fost în primul rând medic, ceea ce înseamnă că era preocupat de promovarea sănătăţii psihice. El credea ca o astfel de promovare este imposibilă — poate chiar contraproductivă — în absenţa înţelegerii valorii şi a proceselor prin care este generată valoarea. Investigaţiile realizate asupra naturii valorii l-au condus către luarea în considerare a fantasmei şi mitului. Lumea valorii este o lume în imaginaţie, rezultatul internalizat al contractului social determinat istoric, oferind o determinare fixă a semnificaţiei afective şi motivaţionale. Înţelegerea acestui fapt l-a condus pe Jung spre analiza fantasmenlor generate de pacienţii săi cu perturbări psihiatrice grave şi compararea acestor fantasmne — pe care el nu voia să le definească, a priori, ca lipsite de sens —, cu idei generate de misticii religioşi dintr-o serie de culturi „primitive“ şi sofisticate, cu un vast corp de producţii literare, din tradiţiile orientale şi occidentale, cu imageria generată în vise (mai mult de 25 000 de

vise, după propria estimare) şi prin investigarea diligentă a simbolismului alchimic. Această abordare transculturală şi multidisciplinară a problemei valorii pare cel puţin empirică, dacă nu experimentală şi rămâne extrem de rezonabilă, în absenţa unei metodologii mai adecvate. (În realitate, cunoscutul sociobiolog E.O. Wilson a recomandat recent adoptarea unei astfel de proceduri analitice „transnivel“ denumită „consilienţă“ — pentru a uni ştiinţele naturale, ştiinţele sociale şi ştiinţele umaniste.[649])

Ideile lui Jung — în special ideile sale „alchimice“ — au fost în mod nepotrivit, nedrept şi periculos ignorate. Au fost ignorate, pentru că studenţii săi erau în afara curentului academic principal (şi, probabil, pentru că mulţi dintre ei erau femei). Au fost ignorate, pentru că prezentau o provocare serioasă — o provocare absolut fatală, după estimarea mea — pentru ideile preconcepute ale psihanalizei freudiene. Au fost trecute cu vederea, pentru că Jung a luat în serios declaraţiile înfricoşătoare şi misterioase ale religiei. El a presupus că astfel de declaraţii, care au ghidat cu succes adaptarea umană timp de mii de ani, aveau o anumită semnificaţie, un anumit sens. Ideile lui Jung au rămas neexaminate, pentru că psihologiei, cea mai tânără, mai raţională şi mai deterministă dintre ştiinţe, îi este cel mai frică de religie. În plus, au fost ignorate, pentru că sunt dificil de înţeles din punct de vedere conceptual şi afectiv. Ce sunt ideile este greu de specificat, iniţial; ce semnifică ele, odată înţelese, este solicitant emoţional. Jung a descris în esenţă natura „limbajului“ imaginaţiei, acel proces vechi — al naraţiunii, al sistemului memoriei episodice — pe care l-a conceput, fundamental, drept inconştient colectiv. Înţelegerea acestui proces este probabil mai dificilă decât dezvoltarea fluenţei într-o limbă străină, pentru că această înţelegere, în mod necesar şi inevitabil, alterează ipoteza morală modernă. Acest din urmă aspect constituie motivul esenţial al respingerii ideilor lui Jung. Jung nu a fost mai puţin revoluţionar, din perspectivă morală, decât Martin Luther; el poate fi considerat, pe bună dreptate, o figură în tradiţia lui Luther. Mai mult, revoluţia morală este cel mai îngrozitor de inconfortabil dintre toate procesele intrapsihice şi sociale. Conţinutul înspăimântător al gândirii lui Jung este acela care a dus în primul rând la respingerea sa.

Jung a descoperit, în esenţă, pe parcursul analizei alchimiei, natura tiparului uman general de adaptare şi expresia caracteristică a acestui tipar, în fantasmă şi afect. Reprezentarea specifică a acestui tipar, în domeniul mai îngust al eforturilor ştiinţifice, a fost evidenţiată mult mai târziu — pentru o mult mai amplă înţelegere şi recunoaştere academică — de către Thomas Kuhn. Studenta lui Jung, Marie-Louise von Franz — care a oferit un rezumat convingător al

ideilor alchimice complexe ale lui Jung —, afirmă:

Dacă citeşti istoria dezvoltării chimiei şi în special a fizicii, vei vedea că nici măcar… ştiinţele naturale exacte [cum sunt chimia şi fizica] nu au putut şi nu pot încă să evite bazarea sistemelor lor de gândire pe anumite ipoteze. În fizica clasică, până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, una dintre ipotezele de lucru, la care s-a ajuns fie inconştient, fie semiconştient, a fost că spaţiul are trei dimensiuni, o idee care nu a fost niciodată pusă sub semnul întrebării. Adevărul acesta a fost întodeauna acceptat, iar desenele în perspectivă ale evenimentelor fizice, diagramele sau experimentele au fost întotdeauna în conformitate cu această teorie. Doar când această teorie este abandonată te poţi întreba cum a putut fi crezut vreodată un astfel de lucru. Cum s-a ajuns la o astfel de idee? De ce am fost atât de prinşi, încât nimeni nu s-a îndoit sau măcar să fi chestiont problema? A fost acceptată ca un adevăr neîndoielnic, dar care a fost rădăcina acestuia? Johannes Keppler, unul dintre părinţii fizicii moderne sau clasice, a spus că, în mod natural, spaţiul trebuie să aibă trei dimensiuni din cauza Treimii! Aşadar, disponibilitatea noastră de a crede că spaţiul are trei dimensiuni este o mlădiţă recentă a erei trinitariene creştine.

Mai mult, până acum, mintea ştiinţifică europeană a fost posedată de ideea cauzalităţii, o idee acceptată fără rezerve: totul este cauzal, iar atitudinea ştiinţifică este aceea că investigaţiile trebuie făcute având în minte această premisă, întrucât trebuie să existe o cauză raţională pentru orice. Dacă ceva părea că este iraţional, se credea că încă nu i se cunoaşte cauza. De ce am fost atât de dominaţi de această idee? Unul dintre părinţii importanţi ai ştiinţelor naturii — şi un mare reprezentant al caracterului absolut al ideii cauzalităţii — a fost filosoful francez Descartes, iar el şi-a bazat credinţa pe imutabilitatea lui Dumnezeu. Doctrina lui asupra imutabilităţii lui Dumnezeu este una dintre doctrinele creştine: Divinitatea nu se schimbă, nu trebuie să existe contradicţii interne în Dumnezeu sau idei ori concepte noi. Aceasta este baza ideii de cauzalitate! Începând cu Descartes, acest lucru a părut atât de evident tuturor fizicienilor, încât nu a existat niciun semn de întrebare. Ştiinţa a trebuit doar să investigheze cauzele, şi credem încă acest lucru. Dacă ceva cade, atunci trebuie să aflăm de ce — probabil că l-a suflat vântul sau ceva asemănător şi, dacă nu este descoperit niciun motiv, sunt sigură că jumătate din voi va spune că încă nu cunoaştem cauza, dar că trebuie să fie una! Prejudecăţile noastre arhetipale sunt atât de puternice, încât nu ne putem apăra împotriva lor, ele pur şi simplu ne

prind.

Regretatul fizician prof. Wolfgang Pauli a demonstrat deseori că felul în care se prezintă acum ştiinţele fizice este într-un fel înrădăcinat în ideile arhetipale. De exemplu, ideea cauzalităţii, aşa cum a fost ea formulată de Descartes, este responsabilă pentru enormul progres în investigarea luminii, a fenomenelor biologice şi aşa mai departe, dar lucrul care promovează cunoaşterea devine deopotrivă închisoarea ei. Marile descoperiri din domeniul ştiinţelor naturii sunt în general datorate apariţiei unui nou model arhetipal prin care poate fi descrisă realitatea; acest lucru precede de obicei mari dezvoltări, pentru că acum există un model care permite o explicaţie mult mai completă decât a fost posibil până în prezent.

Aşadar, ştiinţa a progresat, însă orice model devine o cuşcă, întrucât dacă un individ se confruntă cu un fenomen dificil de explicat, în loc să fie adaptabil şi să spună că fenomenul nu se conformează modelului şi că trebuie găsită o altă ipoteză, el se agaţă de ipotezele proprii cu un fel de convingere emoţională şi nu poate fi obiectiv. De ce să nu fie mai mult de trei dimensiuni, de ce să nu investigăm şi să vedem ce obţinem? Dar oamenii nu pot face asta.

Îmi amintesc o foarte bună ilustrare oferită de unul dintre discipolii lui Pauli. Ştiţi că teoria eterului a jucat un rol important în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, şi anume, că există în cosmos un fel de mare pneuma, asemănător aerului, în care există lumină etc. Într-o zi, când un fizician a dovedit la un congres că teoria eterului era destul de nenecesară, un bătrân cu barbă albă s-a ridicat şi a spus cu o voce tremurătoare: „Dacă eterul nu există, atunci totul s-a sfârşit!“ Acest bătrân îşi proiectase inconştient ideea de Dumnezeu în eter. Eterul era zeul său şi, dacă nu îl avea, atunci nu-i mai rămânea nimic. Bărbatul era suficient de naiv încât să-şi exprime ideile, dar toţi oamenii de ştiinţă au modele supreme ale realităţii în care cred, exact ca şi Sfântul Duh.

Este o chestiune de credinţă, nu de ştiinţă şi, de aceea, ceva care nu poate fi discutat, iar oamenii se înfierbântă şi devin fanatici dacă îi confruntţi cu un adevăr care nu se potriveşte cu cadrul.[650]

De asemenea:

Aşadar, arhetipul este promotorul ideilor şi responsabil pentru restricţiile emoţionale care împiedică renunţarea la teoriile anterioare. Este cu adevărat doar un detaliu sau un aspect specific a ceea ce se întâmplă peste tot în viaţă, pentru că nu putem recunoaşte nimic fără proiecţie; însă este, de asemenea, principalul obstacol în faţa adevărului. Dacă un individ întâlneşte o femeie necunoscută, nu este posibil să aibă contact fără să proiecteze ceva; trebuie să ai o ipoteză, ceea ce, desigur, are loc inconştient: femeia este în vârstă şi este probabil un fel de figură maternă şi o fiinţă umană normală etc. Faci presupuneri şi apoi ai o punte. Când cunoşti mai bine persoana, atunci trebuie să renunţi la multe presupuneri anterioare şi să admiţi că au fost incorecte concluziile tale. Până nu faci acest lucru, eşti împiedicat în luarea de contact.

La început, trebuie să proiectezi, în caz contrar, nu există contact; însă apoi trebuie să poţi fi în stare să corectezi această proiecţie, iar lucrul acesta se întâmplă nu numai în ceea ce priveşte fiinţele umane, ci în privinţa tuturor celorlalte aspecte. Aparatul de proiecţie trebuie neapărat să funcţioneze în noi. Nimic nu poate fi nici măcar văzut, fără factorul inconştient de proiecţie. Acesta este motivul pentru care, conform filosofiei indiene, întreaga realitate este o proiecţie — ceea ce şi este, subiectiv vorbind.[651]

Ideea proiecţiei — adică, ideea că sistemele de gândire au axiome „inconştiente“ — este evident legată de noţiunea „gândirii paradigmatice“, aşa cum a subliniat Kuhn, în ovaţiile generale. Jung a descris, de asemenea, consecinţele psihologice ale gândirii paradigmatice, în mare detaliu. El a pus prima dată întrebarea: „Ce se întâmplă cu structura reprezentaţională (paradigmatică) din mintea cuiva (din psihicul uman, din societatea umană) atunci când informaţia anormală, de import revoluţionar, este în sfârşit acceptată ca validă?“ şi apoi a răspuns (rezumatul meu): „Ceea ce se întâmplă are un tipar; tiparul are o bază biologică, genetică în acelaşi timp, care îşi găseşte exprimarea în fantasmă; o astfel de fantasmă oferă un subiect mitului şi religiei. Propunerile mitului şi religiei, în schimb, ajută la dirijarea şi stabilizarea adaptării umane revoluţionare“. Aceste răspunsuri au fost respinse prematur şi fără o considerare suficientă.

Partea a doua

Unde este de găsit ceea ce doreşti cel mai mult?Acolo unde este cel mai puţin probabil să cauţi.

In sterquiliniis invenitur[652]

Cavalerii regelui Arthur stăteau la o masă rotundă, pentru că erau toţi egali. Ei au pornit în căutarea Sfântului Graal — care este un simbol al mântuirii, receptaculul sângelui „hrănitor“ al lui Hristos, paznicul mântuirii. Fiecare cavaler pleacă în căutarea acestuia, individual. Fiecare cavaler intră în pădure, ca să-şi înceapă căutarea, în momentul care i se pare cel mai întunecat.

Când eram pe la jumătatea scrierii acestui manuscris, m-am dus în vizită la cumnata mea. Ea are un fiu — nepotul meu — care, la vremea aceea, avea vreo cinci ani şi era foarte vorbăreţ şi inteligent. Era adânc cufundat într-o lume imaginară şi îi plăcea să se îmbrace ca un cavaler, cu coif şi sabie de plastic.

Era fericit ziua, după toate aparenţele, însă noaptea nu dormea bine şi avea coşmaruri de ceva vreme. De obicei, striga după mama sa în mijlocul nopţii şi părea destul de agitat de ceea ce se întâmpla în imaginaţia sa.

L-am întrebat într-o dimineaţă, după ce s-a trezit, ce visase. Mi-a spus, în prezenţa familiei sale, că nişte creaturi ca nişte pitici i s-au căţărat pe genunchi şi au sărit să-l muşte. Fiecare creatură era acoperită cu păr şi grăsime şi avea o cruce rasă în părul din vârful capului. Visul mai înfăţişa şi un dragon care sufla foc. După ce dragonul expira, focul se schimba în pitici care se multiplicau la nesfârşit, cu fiecare respiraţie. A povestit visul cu o voce foarte serioasă părinţilor săi, soţiei mele şi mie, iar noi am fost şocaţi de imageria grafică şi oroarea sa.

Visul a apărut într-un moment de tranziţie din viaţa nepotului meu. Plecase de lângă mama sa, la grădiniţă, şi se alăturase lumii sociale. Dragonul, desigur, servea drept simbol pentru sursa fricii înseşi — necunoscutul, uroboros —, în timp ce piticii erau lucrurile individuale de care se temea, manifestările particulare ale necunoscutului general.

L-am întrebat: „Ce poţi să faci cu dragonul ăsta?“

Mi-a spus, fără ezitare şi cu o însufleţire considerabilă: „Îl iau pe tata şi mergem după dragon. Îi sar în cap şi îi scot ochii cu sabia. Apoi mă duc la gâtul lui, acolo de unde iese focul. Tai cutia din care iese focul şi îmi fac un scut din ea“.

Cred că acesta este un răspuns remarcabil. A reprodus un mit eroic arhaic în formă perfectă. Ideea de a face un scut din focar a fost strălucită. Aceasta i-a dat puterea dragonului, s-o folosească tocmai împotriva dragonului.

Coşmarurile lui au luat sfârşit atunci şi nu au mai revenit, chiar dacă suferea din cauza lor de câteva luni bune. Am întrebat-o pe mamă despre visele băiatului, după mai mult de o lună, iar ea nu mi-a mai relatat vreo altă tulburare.

Băieţelul, ghidat de imaginaţia sa, a adoptat identificarea cu eroul şi s-a confruntat cu cel mai mare coşmar al său. Dacă vrem să răzbatem, individual şi social, fiecare dintre noi trebuie să facă acelaşi lucru. Marea noastră putere tehnologică face din consecinţele erorilor şi slăbiciunilor noastre individuale ceva din ce în ce mai serios; dacă dorim să ne extindem continuu puterea, trebuie să ne extindem şi înţelepciunea. Acesta este, din păcate, un lucru îngrozitor de greu de cerut.

In sterquiliniis invenitur — în murdărie va fi găsit. Aceasta este probabil cea mai importantă maximă „alchimică“. Ceea ce ai cel mai mult nevoie se găseşte întotdeauna acolo unde eşti cel mai puţin dispus să cauţi. Aceasta este cu adevărat o chestiune de definiţie. Cu cât eroarea este mai profundă, cu atât mai dificilă este revoluţia — cu atât mai multă frică şi nesiguranţă sunt generate ca urmare a restructurării. Lucrurile care sunt cele mai instructive sunt frecvent şi cele mai dureroase. În astfel de circumstanţe, este uşor să fugi. Cu toate acestea, actul de a fugi transformă necunoscutul ambivalent în ceva care este prea îngrozitor de confruntat. Acceptarea informaţiei anormale aduce teroare şi posibilitate, revoluţie şi transformare. Respingerea adevărului insuportabil sufocă adaptarea şi strangulează viaţa. Alegem o cale sau alta în fiecare moment decizional al vieţii noastre şi apărem a fi suma alegerilor noastre. Respingându-ne greşelile, câştigăm siguranţă pe termen scurt, dar ne aruncăm la gunoi identitatea, odată cu procesul care ne permite să ne transcendem slăbiciunile şi să ne tolerăm vieţile dureros de limitate:

Era odată un om bun care avea o vie. El o dădea în arendă unor fermieri, pentru ca aceştia să o poată lucra, iar el să adune produsele de la ei. Şi-a trimis slujitorul ca să adune roadele viei de la arendaşi. Aceştia l-au prins pe slujitor şi l-au bătut, aproape că l-au omorât. Slujitorul s-a înapoiat la stăpânul său şi i-a povestit. Stăpânul şi-a spus: „Poate că nu l-au recunoscut“. Şi a trimis alt slujitor. Arendaşii l-au bătut şi pe acesta. Apoi proprietarul şi-a trimis fiul şi a spus: „Poate că îi vor arăta respect fiului meu“. Pentru că arendaşii ştiau că acela era moştenitorul viei, l-au prins şi l-au omorât. Cine are urechi de auzit, să audă!

Iisus a spus: „Arătaţi-mi piatra pe care constructorii au aruncat-o. Aceasta este piatra de temelie“.[653]

Înfruntă ceea ce respingi, acceptă ceea ce refuzi să recunoşti şi vei găsi comoara pe care o păzeşte dragonul.

„Lumea materială“ ca „loc al necunoscutului“ arhaic

Deoarece toate aceste imagini mitice descriu o dramă a sufletului omenesc dincolo de conştiinţa noastră, omul este atât cel care trebuie mântuit, cât şi mântuitorul. Prima formulă e cea creştină, ultima, cea alchimică. În primul caz, omul îşi atribuie lui însuşi nevoia de mântuire şi transferă asupra figurii divine, autonome, înfăptuirea mântuirii, opus-ul; în ultimul caz, omul îşi asumă îndatorirea de a realiza opus-ul mântuitor, atribuind animae mundi, înlănţuită în materie, starea de suferinţă şi nevoia de mântuire.[654]

Alchimia poate fi cel mai uşor înţeleasă drept încercarea de a produce piatra filosofală — lapis philosophorum. Aceasta din urmă avea abilitatea de a transforma metalele „de bază“ în aur; mai departe, îi conferea purtătorului viaţă eternă, pace spirituală şi sănătate. „Procedura“ alchimică s-a întins pe aproximativ douăzeci de secole, în Occident, sfârşindu-se odată cu Newton; a avut o istorie la fel de lungă şi de elaborată în Orient.

Este imposibil de înţeles esenţa gândirii alchimice — sau relevanţa ei pentru

psihologia modernă — fără să intrăm în sistemul de clasificare al alchimistului. „Materialul“ cu care lucra alchimistul, deşi purta acelaşi nume, era doar vag asemănător cu materia noastră modernă. Multe dintre cele pe care alchimistul le considera „lucruri“ noi nu le-am considera ca fiind caracteristice lumii obiective; mai mult, ceea ce el considera unitar noi am gândi că este în mod evident divers. Există două motive majore pentru aceste diferenţe de opinie.

Primul: sistemul de clasificare utilizat pentru a analiza lumea îşi extrage natura în mare parte din natura scopului căruia îi este dedicată activitatea curentă. Scopurile urmărite de alchimist nu erau în niciun fel identice cu cele considerate valoroase astăzi. În mare parte, ele erau mult mai cuprinzătoare („perfecţiunea naturii“); în plus, ele erau „contaminate“ cu formulări psihologice („mântuirea“ materiei „corupte“). În măsura în care procedura alchimică era una psihologică — adică, dirijată de înţelegerea unei „stări ideale“ —, categoriile pe care le producea erau evaluative. Fenomenele care apar în cursul comportamentului direcţionat spre un scop sunt clasificate fundamental cu privire la relevanţa sau irelevanţa lor pentru scopul respectiv. Din moment ce comportamentul nostru este motivat — servind la reglarea emoţiilor noastre —, este foarte dificil să construim un sistem de clasificare ale cărui elemente sunt lipsite de semnificaţie evaluativă. Doar odată cu apariţia metodologiei strict empirice a fost făcută posibilă o astfel de construcţie. Aceasta înseamnă că sistemele preexperimentale de clasificare, precum cele folosite în procedura alchimică, includ estimarea evaluativă, chiar şi atunci când ea constă în termeni ca „materie“ sau „aur“, care ne par familiari.

Al doilea: cu cât ceva a fost mai puţin explorat, cu atât mai largă este categoria folosită pentru a-l „încapsula“ sau descrie, după cum se pare. Pe măsură ce explorarea avansează, devine posibilă o discriminare mai fină. Lucrurile aparent unitare se destramă, în acest fel, în elementele lor constituente anterior implicite (căci natura este „cioplită la încheieturi“). Noi nu mai considerăm, de exemplu, cele patru elemente tradiţionale ale lumii — foc, apă, pământ şi aer — nici ca elemente ireductibile, nici măcar drept categorii existând la acelaşi nivel de analiză. Investigarea ulterioară ne-a reconfigurat sistemele de clasificare; am transformat „lumea materială“ relativ simplă a strămoşilor noştri în ceva mult mai complex, util şi divers. Credem, în consecinţă, că elementele primordiale ale lumii nu au fost în realitate deloc elemente (nu am înţeles că un element este o unealtă şi că o unealtă incomplet făurită este totuşi mult mai bună decât nicio unealtă).

Dimensiunea evaluativă copleşitoare a clasificării preexperimentale, în combinaţie cu capacitatea relativ slabă de diferenţiere, a produs categorii arhaice de mare generalitate — din perspectivă modernă. Putem identifica multe „fenomene discriminabile“ în cadrul fiecăreia dintre aceste categorii, ca o consecinţă a secolelor de explorare din ce în ce mai eficientă care ne despart de strămoşii medievali şi premedievali. Punctul nostru de vedere s-a schimbat într-un asemenea grad, încât faptul că folosim acelaşi cuvânt este în multe cazuri doar un accident istoric. De aceea, am putea face ca această discuţie să fie mai concretă, examinând în primul rând „materia“ alchimistului şi comparând-o cu ceea ce gândim noi că este materie.

Materia alchimică includea toate „lucrurile“ din care era formată experienţa — şi mai mult: toate lucrurile din care era alcătuită creatura care experimenta. Acest „element primar“ era ceva mult mai asemănător cu „informaţia“, în sensul modern al cuvântului (sau cu Dao, din perspectivă orientală); ceva asemănător cu „materia“ din exprimarea „care contează“[655] (care face diferenţa, de care ne pasă, care nu poate fi ignorată, care este informativă) sau „care este problema?* Obţinem „informaţii“ ca urmare a comportamentului nostru explorator, desfăşurat în „necunoscut“, îndreptat asupra lucrurilor care contează; din aceste informaţii, ne construim pe noi înşine (comportamentele şi schemele noastre de reprezentare) şi „lumea“, aşa cum am experimentat-o. Aşa cum a afirmat Piaget:

Cunoaşterea nu începe în mine şi nu începe în obiect; începe în interacţiuni… apoi există o construcţie reciprocă şi simultană a subiectului pe de o parte şi a obiectului pe de cealaltă.[656]

Elementul primar al alchimiei era ceva încorporat sau implicit în lume: ceva deseori ascuns, care putea apărea în mod neaşteptat. Apariţia spontană poate fi considerată drept „capacitatea“ obiectului de a-şi „transcende“ reprezentarea clasificatoare (de a „deveni“ ceva nou), ca o consecinţă a poziţiei lui într-o nouă situaţie sau a „reacţiei“ sale la o nouă procedură exploratorie. Acest lucru nou „se anunţă“ prima dată în termenii afectului pe care îl generează: eşecul lucrului anterior înţeles (anterior clasificat) de a se comporta conform anticipării provoacă emoţia observatorului. Acesta este „spiritul transformării“ care devine manifest. Emoţia astfel generată — frică/speranţă — poate produce

comportament explorator, menit să specifice „noile“ proprietăţi ale obiectului în transformare. Aceste noi proprietăţi devin apoi încorporate în noul sistem de clasificare — devin „atributele“ considerate acum „în aceeaşi clasă“; alternativ, este posibil ca substanţa recent transformată să „schimbe categoriile“, pentru că acum este considerată mult prea diferită de „ceea ce a fost“. (Prima situaţie constituie o schimbare normală, desigur; cea de-a doua este revoluţionară).

Atunci când un lucru nou a fost explorat şi plasat într-un anumit context determinat socioistoric, a fost clasificat în conformitate cu statutul său motivaţional, evident în acel moment: promisiune, ameninţare, satisfacţie, pedeapsă (sau niciuna dintre cele enumerate), în funcţie de determinarea situaţională. Lucrul acesta este desigur adevărat cu privire la sistemul de clasificare al animalului, care nu poate să extragă un model empiric al realităţii, pentru că nu poate să comunice, dar este la fel de adevărat cu privire la om, a cărui capacitate de abstractizare a estompat natura esenţială şi scopul clasificării. Ceea ce este un lucru este în mod fundamental semnificaţia sa motivaţională, relevanţa sa pentru atingerea unui scop semnificativ din punct de vedere afectiv. Clasificarea fenomenului (ceea ce înseamnă determinarea felului în care acţionezi în prezenţa lui) îi limitează semnificaţia motivaţională la un anumit domeniu (cel mai frecvent, la nimic, la irelevanţă). Cu toate acestea, este adevărat că fenomenul în sine (care este de o infinită complexitate) este întotdeauna capabil să-şi transcendă reprezentarea. Această capacitate de transcendere este proprietatea „obiectului“ (o proprietate a experienţei, din punct de vedere fenomenologic), dar poate fi exploatată de activitatea omului.

Alchimiştii au privit „capacitatea transcendentă a obiectului“ — respectiv, capacitatea familiarului şi a exploratului dintr-un anumit context de a deveni nefamiliar şi neexplorat în altul — ca pe un spirit — înglobat în materie. Jung îl citează pe Basilius Valentinus, o autoritate în istoria alchimiei:

Pământul (ca materia prima) nu este un corp mort, ci în el sălăşluieşte spiritul care este viaţa şi sufletul pământului. Toate făpturile, chiar şi mineralele, îşi iau energia din spiritul pământului. Spiritul e viaţă: el este hrănit de stele şi el hrăneşte toate fiinţele vii pe care le adăposteşte la sânul său. După cum mama îşi poartă pruncul încă nenăscut, tot aşa şi pământul, prin spiritul primit de sus, cloceşte mineralele la sânul său. Acest spirit invizibil este intangibil ca o imagine în oglindă, el este rădăcina corpurilor necesare în proces sau al celor

care apar în proces.[657]

„Spiritul care sălăşluieşte în pământ“ este Mercur, cel care îşi schimbă forma (imaginea lui Dumnezeu reflectată în materie[658], din punct de vedere alchimic), care a şi „ghidat“ procesul alchimic, dar a fost şi „eliberat“ de activităţile alchimistului. Mercur a fost spiritul care a făcut ca „materia“ investigată de expert să fie interesantă, convingătoare, iar interesul este un „spirit“ care se mută din loc în loc, pe măsură ce cunoaşterea se schimbă şi creşte. Mercur este incarnarea transformării uroboros, care a existat (şi nu a existat) ca zeitate primordială, înainte de crearea lucrurilor (înainte de împărţirea lumii în subiect şi obiect, spirit şi materie, cunoscut şi necunoscut). Uroboros este, desigur, cel care îşi devorează coada, dragonul haosului: o imagine a încorporării totalităţii lucrurilor, pe parcursul timpului, în fenomenul manifest particular. Imaginea spiritului Mercur era o sugerare a potenţialului infinit „blocat“ în fiecare aspect particular al experienţei.[659] Identificarea acestui „potenţial“ — adică a clasificării lui — a reprezentat o problemă constantă pentru imaginaţia medievală:

De-a lungul întregului Ev Mediu a fost de aceea obiectul misterios al unor speculaţii de filosofie a naturii: când era un spirit gata să slujească, să ajute, un paredros (literal: asistent, tovarăş) sau familiaris; când era servus sau cervus fugitivus (sclavul sau cerbul fugar), un cobold evaziv, înşelător, care îl necăjeşte şi-l împinge la disperare pe alchimist şi are nenumărate atribute în comun cu diavolul: de pildă, spre a cita pe cele mai importante, dragon, leu, vultur, corb. În ierarhia alchimică a zeilor, el este cel mai de jos în calitate de prima materia şi cel mai de sus în calitate de lapis philosophorum. Spiritus mercurialis este conducătorul (Hermes psychopomp) şi seducătorul alchimiştilor; este norocul şi ruina lor.[660]

Alchimiştii au contopit tot ceea ce am putea gândi despre materie cu tot ceea ce am putea considera necunoscut. Nu este de mirare, din moment ce „materia“ a fost necunoscutul pentru mintea pre-ştiinţifică (şi este ceva care încă îşi păstrează mult din mister, până în ziua de astăzi). Ca şi necunoscutul, materia poseda o atracţie care era valenţa afectivă a ceea ce nu fusese încă explorat.

Abilitatea necunoscutului de a „atrage“ a furnizat un imbold personificării sale ca „spirit“ — ca acel lucru care motivează sau direcţionează. Materia — chiar şi în forma sa modernă — poate să revină cu uşurinţă la necunoscut, chiar şi în condiţii moderne; apoi poate exercita o forţă similară (aceea a unui „stimul“) asupra psihicului modern. Face acest lucru, de exemplu, atunci când manifestă ceva anormal — o proprietate neprevăzută, ca o consecinţă a plasării sale într-un nou context, sau supunerii sale unei explorări mai creative. Manifestarea anormală — recurenţa necunoscutului — ajunge inevitabil să atragă un interes crescut (sau, invers, atrage încercările de a-l evita, refula sau de a-l revoca în alt fel din existenţă). Toate obiectele, chiar şi „obiectele explorate“, îşi păstrează legătura cu „acea materie din care sunt făcute toate lucrurile“, chiar şi după ce au fost puse în cutii şi îndosariate (adică au fost clasificate), în teorie, „odată pentru totdeauna“.

Să luăm un şobolan, spre exemplu, care s-a obişnuit cu o cuşcă (a explorat cuşca şi a început să se simtă confortabil acolo). Dacă un obiect mic — să spunem, o bucată de fier — este aruncat în faţa lui, el mai întâi va îngheţa, apoi va începe să investigheze precaut. Şobolanul îşi va folosi capacitatea de acţiune motrice pentru a interacţiona cu bucata de fier — mirosind-o, privind-o, zgâriind-o, poate muşcând-o —, pentru a evalua semnificaţia motivaţională a ineditului obiect. Pentru şobolan, limitat de lipsa abilităţii sale de comunicare la propria experienţă, îngrădit de natura sa limitată de animal la procesele fundamentale de explorare, bucata de fier devine curând irelevantă. Nu semnifică niciun pericol în cursul interacţiunii; nu poate fi mâncată; este inutilă ca material pentru un eventual cuib. De aceea, bucata „devine“ lipsa ei de porprietăţi relevante pentru şobolanul care nu mai este un explorator şi va fi ignorată de atunci înainte. Procesul de clasificare bazată pe explorare a eliminat semnificaţia motivaţională a noutăţii — aşa cum este, de exemplu, funcţionalitatea sa. Din perspectivă mitică, aceasta este înlocuirea „Marii Mame“ de către „Marele Tată“; înlocuirea ameninţării şi promisiunii ambivalente prin valenţa determinată (inclusiv irelevanţă).

Proprietăţile senzoriale ale bucăţii de fier — care sunt trăsăturile relevante ale obiectului, în măsura în care se extinde spiritul cercetării ştiinţifice — nu au importanţă intrinsecă pentru şobolan, cu excepţia cazului în care semnifică ceva de importanţă afectivă. Acest mod de gândire fundamental, preocupat de adaptarea comportamentală la circumstanţe, este modul în care gândea omul înainte de formalizarea metodologiei ştiinţifice — şi cum gândeşte încă astfel, în ceea ce priveşte modul în care evaluează şi acţionează. Totuşi, cazul general este

mai complex. Homo sapiens este capabil să observe o serie practic infinită de proprietăţi noi apărând la un anumit obiect, pentru că este capabil să înţeleagă un obiect dintr-un număr practic nelimitat de puncte de vedere, spaţiale şi temporale sau se poate considera, în mod similar, că „obiectul“ este ceva atât de complex, încât poate manifesta proprietăţi în întregime diferite, doar ca urmare a faptului că este privit din perspective diferite. Bucata de fier a fost odată, „din proprie iniţiativă“, ceva diferit calitativ faţă de ce este acum şi va fi ceva diferit, din nou, în viitor. În stadiile cele mai timpurii ale existenţei sale, considerată ca un obiect independent, bucata era parte dintr-o totalitate nediferenţiată, înainte de începutul tuturor lucrurilor; apoi, interacţiunea celor patru forţe fundamentale; apoi, hidrogen simplu, fuzionând cu o stea; apoi, materia transformată de gravitate şi procese nucleare; apoi, o piatră pe Pământ; în sfârşit, ceva transformat de om — cu o istorie de dezvoltare încă neterminată şi la fel de extinsă înaintea sa. Această transformare a obiectului este temporalitatea însăşi — manifestarea lui Dao, fluxul fiinţei. Capacitatea fiinţelor umane de a înţelege perioade spaţiotemporale variabile „transformă“ obiectul în ceva mai complex decât simpla sa înfăţişare prezentă; creşterea „complexităţii“ lui este compusă din capacitatea activă extinsă de explorare, la fel de tipică pentru specia noastră.

Ce reprezintă o bucată de fier pentru om? Prelucrată, o sabie, şi de aceea hrană, şi moarte, şi siguranţă; suspendată, un pendul, cheia pentru detectarea rotaţiei pământului; aruncată, un semnificant al gravitaţiei; redusă la particulele ei constitutive, cu suficientă răbdare şi ingenuitate, reprezentantă a structurii moleculare şi atomice — o parte ca un întreg. Chestiunea poate fi prezentată mai exact — ce nu reprezintă o bucată de fier pentru om? Mintea preexperimentală a alchimistului, reflectând la natura prima materia — „elementul constitutiv fundamental al experienţei“ — a devenit cu uşurinţă posedată de indiciile infinitei posibilităţi a „materiei“: ale semnificaţiei nelimitate a obiectului finit; ale utilităţii nesfârşite a obiectului şi ale capacităţii sale inepuizabile de a revela (de a deveni) necunoscutul.

Când un obiect este explorat, semnificaţia sa motivaţională este restricţionată [în general, ca o consecinţă a naturii specifice, direcţionată spre scop, a procesului explorator, inevitabil bazat pe o ipoteză specifică — este acest lucru bun pentru o anumită funcţie particulară? (dar nu pentru orice număr de alte funcţii potenţiale)]. Chestiunea formulată implicit sau explicit în minte determină parţial răspunsul „dat“ de obiect. Obiectul este întotdeauna capabil să ia locul constrângerii, într-un mod imprevizibil. Poteţialul infinit îşi găseşte expresia

simbolică în şarpele care se autodevorează, spiritul mercurian al transformării — spiritul care atrage inexorabil interesul spre sine.

În timp ce reflectam la toate acestea, am visat că un mic obiect traversa suprafaţa Oceanului Atlantic. Se mişca în centrul unei procesiuni de patru uragane imense, configurat ca un pătrat împărţit în sferturi, un uragan în fiecare cvadrant, fiecare urmărit de sateliţi, monitorizat cu grijă şi teamă de savanţi care manevrau echipament meteorologic de ultimă generaţie, în staţii împrăştiate peste tot în lume.

Scena visului s-a schimbat. Obiectul, o sferă cu diametrul de vreo 20 de cm era acum conţinută şi expusă într-o mică vitrină de sticlă, precum cele care se află în muzee. Vitrina se afla într-o mică încăpere care nu avea puncte vizibile de intrare sau ieşire. Preşedintele american, simbol al ordinii sociale, şi fizicianul schilod Stephen Hawking, reprezentantul cunoaşterii ştiinţifice (şi a raţionalităţii dematerializate), erau în cameră cu obiectul. Unul din ei descria trăsăturile încăperii. Pereţii acesteia erau groşi de doi metri şi făcuţi dintr-o substanţă impenetrabilă [dioxid de titan(?)] — care suna impresionant în contextul visului. Aceste ziduri fuseseră proiectate pentru a conţine permanent obiectul. Eu nu eram în cameră, deşi eram acolo ca observator, ca publicul într-un cinematograf. Obiectul din vitrină părea viu. Se mişca şi îşi schimba forma, ca o crisalidă sau un cocon în stadiile târzii de dezvoltare. La un moment dat, s-a transformat în ceva care semăna cu o pipă din spumă de mare. Apoi s-a reformat în sferă şi s-a proiectat printr-unul dintre pereţii vitrinei, şi ai camerei, lăsând două găuri perfect rotunde, netede — una în vitrină şi cealaltă în zid. A ieşit fără niciun fel de efort, ca şi cum barierele menite să-i limiteze mişcarea nu opuneau nicio forţă, odată ce „decizia“ fusese luată.

Obiectul era o imagine a lui Dumnezeu, şarpele uroboric, întrupat în materie (suficient de puternic pentru a avea nevoie de însoţirea a patru uragane, ca slujitori).[661] Camera era un sistem de clasificare, ceva proiectat (de cei mai puternici reprezentanţi ai lumii sociale şi ştiinţifice) pentru restricţionarea fenomenului misterios. Obiectul s-a transformat într-o pipă, ca referire la faimosul tablou (al lui Magritte) cu o pipă, intitulat (în traducere) „Aceasta nu este o pipă“ — harta nu este teritoriul, reprezentarea nu este fenomenul.

Capacitatea obiectului de a scăpa „după voia sa“ se referă la transcendenţa eternă a lumii fenomenale, a capacităţii sale infinite de a-şi înlocui pe neaşteptate reprezentarea, ştiinţific şi mitologic.

Mult mai târziu (poate după vreun an), am visat un om suspendat, la egală distanţă de podea, tavan şi pereţi, într-o cameră cubică — la distanţă de un braţ de fiecare. Suprafeţele cubului se curbau spre interior, spre bărbat (ca şi cum camera ar fi fost construită la intersecţia a şase sfere). Toate suprafeţele cubului rămâneau la aceaşi distanţă faţă de bărbat, indiferent de tiparul său de mişcare. Dacă păşea în spate, cubul se mişca în spate, cu exact aceeaşi viteză, fără nicio discontinuitate. Suprafeţele înseşi erau acoperite cu tipare circulare, cam de zece centimetri diametru, înscrise în pătrate de aproximativ aceeaşi dimensiune. Din centrul fiecărui cerc atârna vârful unei cozi de reptilă. Bărbatul putea ajunge în orice direcţie, să apuce o coadă şi să se tragă afară de pe acea suprafaţă, în cameră.

Acest vis se referă la capacitatea omului de a trage (voluntar) viitorul în prezent. Şarpele — evident doar prin forma cozii sale — era uroboros, integrat implicit în lumea fenomenală.[662] Potenţialul pentru apariţia a ceva nou era acum prezent în orice direcţie putea privi bărbatul, în interiorul cubului. El putea determina ce aspect al fiinţei se va revela ca o consecinţă a acţiunii sale voluntare.

Actul explorării produce/provoacă fenomene discriminabile. Aceste fenomene sunt cartografiate de sistemele „memoriei“ episodice şi semantice. Procesul de explorare totuşi este ghidat de hărţile produse de sistemul episodic — în special de hărţile pe care acesta le-a întocmit viitorului. Un scop dorit este postulat, în fantasmă. Sistemul de explorare motorie/abstractă se străduieşte să realizeze o potrivire între fenomenele emergente (produse în cursul activităţii) şi „harta viitorului dorit“. Nepotrivirile dintre producţie şi scop provoacă (re)apariţia „materiei de bază a lumii“ — necunoscutul, manifestat în afect negativ şi curiozitate.

Individul încearcă să-şi transforme dorinţele (înrădăcinate, la analiza finală, în emoţie) în realitate, suferind şi învăţând când acest proces este întrerupt. Explorarea este considerată suficientă şi poate ajunge pe drept la un sfârşit atunci

când starea afectivă curentă este considerată optimă: când cunoaşterea, tradusă în acţiune, s-a ajustat la lume aşa încât este (încă o dată) „paradiziacă“. În absenţa unei astfel de stări paradiziace (în absenţa siguranţei şi fericirii curente), explorarea este sau a fost, prin definiţie, incompletă. „Misterele reziduale“ care încă însoţesc fiinţa curentă — care se manifestă în atractivitatea intrinsecă a lucrului sau situaţiei — trebuie de aceea să devină punctul focal al atenţiei active, astfel încât „informaţia“ înmagazinată în ele să poată fi „scoasă afară“ şi transformată în fiinţă subiectivă şi lume. „Materia de bază“ alchimică a lumii era, de aceea, „materia din care era făcută experienţa determinată (subiect şi obiect)“; era ceva, în plus, capabil de nesfârşită transformare; în cele din urmă, ceva „corupt“ — aşa cum lumea materială era coruptă — incompletă, nerealizată, decăzută şi suferindă.

Analiza categoriei preexperimentale a „aurului“ aruncă o rază de lumină asupra relevanţei, importanţei şi sensului acestui complex arhaic de idei nediscriminate. Aurul, ca ultim contrast cu materia simplă de bază, era idealul, aşa cum putea fi el perceput în lumea concretă. Pentru omul preexperimental, ca şi pentru cel modern, aurul servea ca mediu al schimbului economic. Însă valoarea metalului nu consta şi nu constă doar în utilitatea sa economică. Aurul a fost mereu asociat, în reprezentarea episodică, cu divinitatea. Înainte de dezvoltarea perspectivei ştiinţifice, această asociere era una perfect logică. Aurul, spre deosebire de alte metale sau substanţe „inferioare“, nu se decolorează, nu devine tern şi nu rugineşte. De aceea, pare neperisabil, „nemuritor“ şi incoruptibil. Aurul este mai degrabă rar decât comun. Străluceşte ca soarele, sursa vădită a vieţii. „Categoria“ aurului tinde, prin urmare, să subsumeze tot ce este apolinic, asemănător soarelui, divin (în sensul eroic/patriarhal cu care ne-am familiarizat). Jung descrie ipotezele caracteristice ale alchimistului Michael Maier:

Prin milioane de rotaţii în jurul pământului, soarele a tors aur în pământ. Soarele şi-a întipărit treptat imaginea pe pământ. Acesta este aurul. Soarele este imaginea lui Dumnezeu, inima este reflexul soarelui în om, după cum aurul din pământ este denumit şi Deus terrenus, iar Dumnezeu este recunoscut în aur.[663]

Lumina soarelui este un „simbol“ al puterii şi transcendenţei clarităţii şi conştiinţei, al eroismului şi permanenţei, precum şi al victoriei asupra forţelor

întunericului, dezintegrării şi decăderii. Zeii şi liderii patriarhali timpurii ai oamenilor au combinat trăsăturile dătătoare de viaţă ale soarelui cu idealurile eroice ale omului, iar monedele care le semănau erau rotunde şi aurii, imitând discul solar.

Mai mult, aurul era finalul ideal către care tindeau toate minereurile — era ţelul progresului materiei. Cum se „cocea“ în pântecele pământului, plumbul, de exemplu, vulgar şi promiscuu [dispus să „se împerecheze“ (combine) cu multe alte substanţe], ţintea starea caracterizată de aur, perfectă şi inviolabilă. Aceasta făcea din „starea aurie“ scopul „spiritului mercurian al necunoscutului“, integrat materiei. Eliade afirmă:

Dacă nicio piedică din afară nu s-ar opune îndeplinirii scopurilor sale, Natura şi-ar desăvârşi toate produsele sale […] Iată de ce trebuie să considerăm naşterea metalelor imperfecte asemenea celei a avortonilor sau monştrilor, care nu izbândeşte pentru că natura este împiedicată în acţiunile sale, întâmpinând o rezistenţă care o leagă de mâini…

Credinţa în metamorfoza naturală a metalelor este destul de veche în China şi o găsim în Annam, în India, în Insulinde. Ţăranii din Tonkin spun: „Bronzul negru este mama aurului. Aurul se naşte natural din bronz. Dar transmutarea nu se poate efectua decât dacă bronzul a stat mult timp în sânul pământului“.[664]

Alchimistul se considera pe sine moaşa naturii — aducând la împlinire ceea ce natura se străduia cu lentoare să producă — şi, de aceea, auxiliar al unei transformări care aspira să producă ceva ideal. „Aurul“ este acel ideal. Eliade continuă:

„Nobleţea“ aurului este deci fructul ajuns la „maturitate“: celelalte metale sunt comune pentru că sunt „crude“, necoapte. Or, finalitatea Naturii este desăvârşirea regnului mineral, „maturaţia“ sa ultimă. Transmutaţia „naturală“ a metalelor în aur este înscrisă în propriul lor destin. Cu alte cuvinte, Natura tinde spre perfecţie.

Dar din faptul că Aurul este purtătorul unui simbolism înalt spiritual („aurul înseamnă nemurire“, repetă textele indiene), reiese clar că, pregătită de anumite speculaţii alchimico-soteriologice…, o nouă idee îşi face drum: aceea a rolului asumat de alchimist, de Salvator fratern al naturii; acesta ajută Natura să-şi atingă scopurile, „idealul“ constând în desăvârşirea progeniturii sale — minerală, animală, umană — până la „maturizarea“ supremă, adică până la nemurire şi libertate absolută (aurul fiind simbolul Suveranităţii şi autonomiei).[665]

Alchimiştii au trăit într-o lume care fusese teoretic mântuită prin sacrificiul lui Hristos — cel puţin din perspectivă creştină. Însă ei nu se simţeau deloc mântuiţi — ei rămâneau nesatisfăcuţi de condiţia prezentă mult-prea-muritoare. Astfel, ei şi-au îndreptat atenţia spre acele aspecte ale lumii care fuseseră definite, în conformitate cu moralitatea predominantă, ca „nedemne de examinat“, corupte şi demne de a fi dispreţuite. Presupunând sau sperând că lucrurile ar putea fi şi mai bune, ei au explorat (aşa cum noi explorăm acum, sperând să extragem din „necunoscut“ unelte noi şi utile). Alchimiştii au persupus, implicit, că explorarea ulterioară ar putea aduce cunoaştere mântuitoare. Această căutare a fost impulsionată de faptul că ei admiteau „prezentul insuportabil“ şi de identificarea lor cu o „lume încă decăzută“. Alchimiştii credeau că „transmutaţia dezirabilă a materiei“ ar fi putut să fie provocată de „eliberarea“ lui Mercur din materie. Aceasta însemna că ei recunoşteau implicit faptul că explorarea (ghidată de interes) era cheia către expansiunea (mântuitoare) a fiinţei.

Participând la acest proces, alchimiştii s-au identificacat cu eroul explorator şi s-au transformat inconştient (adică, în procedură, dacă nu mereu în reprezentare) în „ceea ce mântuieşte“. Această identificare a fost complicată de faptul că alchimistul se considera, de asemenea, ca participant la starea materiei — aparţinând „stării care are nevoie de mântuire“. Aceasta însemna, de fapt, că alchimistul se considera, cel puţin parţial, ca ocupând aceeaşi categorie ca şi „materia“ (şi, de asemenea, fiind ceea ce ar putea deveni „aur“ şi ar putea ajuta la acea transformare). Pentru mintea preexperimentală, cu categoriile sale mai generale şi mai fuzionale, nu există neapărat o diferenţă între „lucrul asupra căruia se acţionează“ şi „lucrul care face acţiunea“. Eliade descrie, de exemplu, „vraja rezonantă“ necesară pentru realizarea unei grefe între două specii de plante (necesară pentru a determina „diferitul să se potrivească cu diferitul“,

dintr-o perspectivă mai largă):

Ibn Washya — şi nu e singurul autor oriental care se lasă antrenat de asemenea imagini — vorbea chiar de altoiri fantastice şi „împotriva naturii“ între diverse specii vegetale (amintea, de exemplu, de altoirea unei crengi de lămâi pe un laur sau pe un măslin, prin care se obţineau nişte lămâi mici ca măslinele). Dar tot el precizează că grefa n-ar fi reuşit, dacă n-ar fi fost efectuată ritual, într-un moment de conjuncţie a lunii cu soarele. El explica ritul astfel: „creanga de altoit trebuia ţinută în mână de o fată foarte frumoasă, în timp ce un bărbat întreţinea cu ea raporturi sexuale ruşinoase şi împotriva naturii; în momentul coitului, fata altoia ramura în copac“. Sensul era clar: pentru a se asigura o uniune „împotriva naturii“ în lumea vegetală, se cerea o uniune sexuală umană „împotriva naturii“.[666]

Astfel de idei nu sunt nici pe departe rare. Practic, orice procedură realizată de indivizii preexperimentali — de la agricultură la metalurgie — era însoţită de ritualuri menite să „provoace starea de spirit“ sau „să ilustreze procedura“ necesară rezultatului pozitiv dorit. Aceasta, pentru că acţiunea precedă ideea. Astfel, uniuni sexuale ritualice însoţeau semănatul pământului, iar ritualurile sacrificiale şi altele asemenea abundau printre mineri, fierari şi olari. Naturii trebuia să „i se arate ce să facă“; omul conducea, nu în ultimul rând, prin exemplu. Procedura corectă putea să fie declanşată doar de aceia care se plasaseră în starea de spirit corectă. Această idee a ajuns la concluzia logică în timpul procedurii alchimice, care avea ca stare finală sau viitor dorit fantastic cea mai profundă şi mai amplă noţiune sau transformare conceptualizată vreodată: perfecţiunea finală sau „mântuirea“ materiei.

Pentru a determina elementele disparate să se combine armonios în producerea lapis philosophorum — aceea care va transmuta metalele de bază în aur —, era necesar ca omul să devină unificat el însuşi. Pentru a provoca perfecţiunea naturii, de aceea, omul trebuie să devină perfect. Necesitatea perfecţiunii alchimistului — şi relaţia procedurii alchimice cu propria sa fiinţă — a fost şi mai întărită de identificarea alchimistului cu lumea materială (adică, prin ocuparea aceluiaşi „spaţiu categorial“ ca şi „materia“). Omul — o fiinţă materială coruptă, decăzută, însă capabilă de nesfârşită transformare — a luat

parte la esenţa lumii materiale decăzute, corupte, însă transformabile. Aceste lucruri relevante pentru transformarea fiinţării „obiectelor“ au fost, de asemenea, din necesitate logică, relevante pentru transformarea propriei fiinţe. Transformarea materiei primare în aur, writ large, era mântuirea lumii — transformarea ei în „starea aurului“. Lapis philosophorum era un mijloc pentru atingerea acelui scop. Această extindere a teoriilor vrăjii rezonante asupra domeniului „chimiei“ însemna că acea alchimie devenea din ce în ce mai plină de speculaţie (în principal imagistică) referitoare la natura perfecţiunii, aşa cum s-a dezvoltat pe parcursul secolelor.

Oamenilor moderni le este dificil să înţeleagă de ce ar putea fi relevant vreunul dintre aceste aspecte. Psihologia şi psihiatria noastră — „ştiinţele psihicului“ nostru — sunt dedicate, cel puţin în teorie, evaluării „empirice“ şi tratamentului „tulburărilor“ psihice. Însă aceasta este în mare parte fum şi ecran. Noi ţintim, întotdeauna, spre un ideal. Preferăm în prezent să lăsăm natura acelui ideal să fie „implicită“, pentru că aceasta ne ajută să evităm un număr de probleme care ar căpăta imediat o dificultate copleşitoare, dacă ar fi înţelese cu claritate. În felul acesta, „definim“ sănătatea ca pe acea stare constând în absenţa „bolilor“ sau „tulburărilor“ şi o lăsăm aşa — ca şi cum noţiunea de boală sau tulburare (sau absenţa lor) nu este prin forţa lucrurilor o concatenare medievală a filosofiei morale şi descrierii empirice. Pornim de la ipoteza implicită că este totuşi posibil ca o stare de „nonanxietate“– şi nu doar posibil, ci şi dezirabil — să ne determine să definim persistenţa acelei stări ca pe o „tulburare“ Acelaşi lucru poate fi spus şi despre depresie, schizofrenie, „tulburări“ de personalitate şi aşa mai departe. Pândind pe fundal, există un ideal „implicit“ (adică, inconştient), cu care sunt comparate, în mod necesar şi în detrimentul lor, toate stările „insuficiente“ prezente. Nu ştim cum să facem acel ideal explicit, nici metodologic, nici practic (adică, fără să provocăm un imens dezacord între categorii); ştim totuşi că trebuie să avem un concept de „nonideal“, pentru a iniţia şi a justifica tratamentul „necesar“. Cu toate acestea, mai devreme sau mai târziu va trebui să ne împăcăm cu faptul că noi încercăm în realitate să producem omul ideal şi va trebui să definim în mod explicit ce înseamnă aceasta. Am fi surprinşi, într-adevăr, dacă idealul pe care ajungem să-l postulăm nu ar avea nicio legătură cu acelea construite în chip dureros, pe parcursul a secole întregi de eforturi, în trecut. Ceva foarte asemănător s-a întâmplat în cazul alchimiei, cel puţin în Occident: pe măsură ce filosofia se dezvolta, pe parcursul erei creştine, lapis a fost din ce în ce mai mult identificată cu Hristos. Nu există niciun motiv să presupunem că aceasta ar fi fost altceva decât o surpriză pentru alchimiştii înşişi. Ne aşteaptă un şoc cel puţin la fel de mare.

Pentru a perfecţiona natura, era necesar să adopţi atitudinea corectă — să îndeplineşti ritualurile potrivite şi procesele de purificare spirituală; să devii pur ca lucrurile dorite. Lucrătorul era exemplu pentru natură, în lucrurile mărunte şi în cele măreţe. În cazul alchimiei, care nutrea dorinţa ambiţioasă de a „mântui“ lumea materială decăzută, alchimistul însuşi trebuia să devină măreţ. În acest fel, literatura alchimică ar putea fi considerată, în parte, ca o lungă „meditaţie“ asupra naturii omului ideal.

Reprezentarea episodică în creştinismul medieval

Ştiinţa se bazează pe următoarea ipoteză axiomatică: merită osteneala să analizezi lumea senzorială materială sau colectiv aprehensibilă şi transformările ei. Această credinţă, care s-a manifestat mai întâi în fantezia (alchimică), face într-o asemenea măsură parte din lumea modernă, reprezintă într-atât de mult ipoteza ei primară, încât este dificil de înţeles ce remarcabilă realizare a reprezentat formalizarea ei. Ne-au trebuit mii de ani de dezvoltare culturală pentru a formula noţiunile gemene conform cărora realitatea empirică există (independent de semnificaţia motivaţională a lucrurilor) şi că ar trebui studiată sistematic (iar aceste idei au apărut, iniţial, doar în societăţile complexe ale orientului şi în cele europene). Alchimiştii au fost primii care au riscat această atribuţie sau ceva similar; însă ei au studiat în continuare „materia“, în absenţa metodologiei empirice explicite. Jung afirma:

… Conceptul de factor „psihic“ încă nu exista în Evul Mediu în sensul în care îl folosim astăzi. În afară de aceasta, nici celor învăţaţi din ziua de azi nu le vine deloc uşor să înţeleagă conceptul de „realitate a psihicului“, de „realitate a sufletului“. De aceea nu este de mirare dacă Evul Mediu avea dificultăţi încă şi mai mari ca să-şi reprezinte ceva între acel esse in re şi acel esse in intellectu solo. Rezultatul a fost „metafizicul“. Alchimistul era de aceea, ca să zicem aşa, silit să-şi formuleze şi metafizic realităţile sale cvasichimice.[667]

Lipsa metodologiei ştiinţifice — inabilitatea de a coordona compararea formalizată a experienţei bazate pe comportament, de a determina capacitatea ei de generalizare — a însemnat amestecul inextricabil al aspectelor pur senzoriale, subiective, afective şi mitologice ale experienţei. Scopul metodologiei ştiinţifice este, în mare parte, de a separa faptele empirice de presupunerea motivaţională. În absenţa unei astfel de metodologii, amestecul celor două domenii este inevitabil:

[Alchimiştii]… credeau că ei studiază fenomenele necunoscute ale materiei… şi ei doar observau ceea ce se întâmpla şi intrepretau aceasta, oarecum, fără vreun plan specific. Era un cocoloş de materie ciudată, dar, cum ei nu ştiau ce este, ei presupuneau una sau alta, ceea ce desigur era proiecţie inconştientă, dar nu era intenţie definită ori tradiţie. De aceea, nu se poate spune că, în alchimie, proiecţiile se făceau [ipotezele erau generate] în cel mai naiv mod, neprogramatic şi complet incorect.

Să ne imaginăm situaţia unui bătrân alchimist. Un om construieşte într-un sat o colibă izolată şi fierbe acolo lucruri care provoacă explozii. În mod natural, toată lumea îl numeşte doctor vrăjitor. Într-o zi, vine unul şi spune că a găsit o bucată ciudată de metal; ar fi alchimistul interesat să o cumpere? Alchimistul nu cunoaşte valoarea metalului, dar îi dă omului nişte bani, la nimereală. Apoi pune acel lucru în sobă şi îl amestecă cu sulfură sau ca ceva asemănător, ca să vadă ce se întâmplă şi, dacă metalul este plumb, el este grav otrăvit de vapori. De aceea, el conchide că această materie particulară te îmbolnăveşte dacă te apropii de ea şi aproape te omoară, şi de aceea spune că este un demon în plumb! Ulterior, când îşi scrie reţetele, adaugă o notă în subsol spunând: „Feriţi-vă de plumb, pentru că în el se află un demon care omoară oamenii şi îi face nebuni“, ceea ce poate fi o explicaţie evidentă şi rezonabilă pentru un contemporan cu acelaşi nivel de pregătire. De aceea, plumbul era un minunat subiect pentru proiectarea factorilor distructivi, din moment ce în anumite legături chimice efectele sale sunt otrăvitoare. Şi substanţele acide erau periculoase, dar, pe de altă parte, fiind corozive şi un mijloc de a dizolva lucrurile, erau extrem de importante pentru operaţiunile chimice. Astfel, dacă doreai să topeşti ceva sau să îl ai sub formă lichidă, putea fi topit sau dizolvat în soluţii acide, iar din acest motiv proiecţia viza faptul că acidul era substanţa periculoasă care dizolvă, dar face şi posibilă manevrarea anumitor substanţe. Sau, în caz contrar, este un mediu al transformării — deschizi, ca să spunem aşa, un metal cu care nu poţi face nimic

şi îl faci accesibil transformării prin utilizarea anumitor lichide. De aceea, alchimiştii scriau despre aceasta în forma naivă pe care eu o descriu acum şi nu observau că aceasta nu era ştiinţă naturală, ci conţinea o mulţime de proiecţii, dacă priveşti din punctul de vedere al chimiei moderne.

Astfel, există în alchimie o cantitate uimitoare de material din inconştient, produs într-o situaţie în care mintea conştientă nu urma un program definit, ci doar căuta.[668]

Alchimia a prosperat timp de aproape două mii de ani şi a dispărut într-un con de umbră abia în cea de-a doua parte a secolului al XVIII-lea. S-a dezvoltat (cel puţin în Evul Mediu) ca o mişcare care o compensa pe cea întruchipată de creştinismul absolutist, care scotea în evidenţă realitatea supremă şi valoarea spiritului, concretizată dogmatic, care presupunea că tot ceea ce merită să fie cunoscut a fost deja descoperit şi discredita lumea materială.

Pentru mintea medievală, corpul, senzorialul, lumea fizică — „materia“ în general — erau considerate imorale şi corupte, stăpânite de forţe demonice, necunoscute. Povestea Genezei — şarpele şi Eva conspirând să provoace prăbuşirea omenirii „în lumea (materială) profană şi decăzută“ — a furnizat parţial baza mitologică pentru această uniune a categoriei. Atracţiile lumii materiale au reprezentat, de asemenea, o ameninţare pentru identificarea cu Biserica, cum ar fi atracţia senzualităţii, de exemplu, sau dorinţa de avere materială, în detrimentul averii spirituale. Mai mult, realitatea stării materiale decăzute a subminat credinţa în dogma Bisericii: spaima de suferinţa nerezolvată a omului a făcut dificil să i se atribuie acţiunilor lui Hristos starea supremă de mântuire pe care acestea o garantau teoretic. În consecinţă, contactul cu „lumea inferioară matriarhală a materiei“ (respectiv, cu „necunoscutul“) părea foarte ameninţător pentru autorităţile Bisericii şi din motive foarte bine întemeiate (cel puţin din perspectiva conservării şi a tradiţiei).

Fascinaţia alchimică pentru „materie“ s-a dezvoltat în antiteză cu aprecierea creştinismului timpuriu pentru „spiritual“ şi „respectabil“ (dezvoltat ca o antiteză la domeniul cunoscutului). Refularea materialului lumii senzoriale de către Biserică şi înfiinţarea simultană a unui corp absolut de cunoaştere a însemnat respingerea sau negarea experienţei senzoriale/emoţionale anormale şi, de aceea, a valorii conţinute într-o astfel de experienţă. Preocuparea alchimiştior pentru

materie a luat naştere ca o consecinţă a acestei valori pierdute care se impune, în atracţia „respinsului şi necunoscutului“ acumulat — în atracţia inevitabilă a „fructului interzis“.

Observând ceea ce nu înţelege, alchimistul a apelat doar la speculaţie, pe care a folosit-o pentru a interpreta acel necunoscut. Aceste speculaţii arată ca nişte fantezii pentru mintea modernă — ca fanteziile creştinului medieval (şi ale precreştinului, în unele cazuri):

Într-un anume sens ele chiar asta sunt, motiv pentru care se şi pretează descifrării prin metoda Psihologiei Complexe. În încercarea sa de a face comprehensibilă starea de fapt vădit încâlcită, autorul nostru ajunge, aşa cum am văzut mai sus, la o dezbatere despre modalitatea în care trebuie produsă quinta essentia, care este în mod evident necesară pentru a lega „unio mentalis“ cu corpul. Desigur că ne întrebăm ce are a face aici această procedură alchimică? „Unio mentalis“ semnifică atât de evident o atitudine spirituală şi morală, încât nici nu ne putem îndoi de natura ei psihologică. Prin asta, pentru raţiunea noastră s-a ridicat deja un zid despărţitor ce separă procedeul psihic de cel chimic. Aceste două locruri sunt incomensurabile pentru noi, nu însă şi pentru spiritul medieval, care doar nu ştie absolut nimic despre natura substanţelor chimice şi a legăturilor lor. El vede numai substanţe enigmatice care, legate între ele, produc substanţe noi inexplicabile şi, prin urmare, la fel de enigmatice. În această adâncă întunecime, jocul fanteziei este liber şi poate combina jucăuş lucruri care sunt de negândit. Fantezia poate să acţioneze neîngrădit şi, fără a-şi da seama de aceasta, se poate reprezenta pe sine însăşi.[669]

Alchimistul gândea într-un mod medieval sau premedieval, folosind preconcepţii şi idei arhaice. Analiza acelei gândiri, „proiectate“ asupra materiei (aşa cum interpretăm „materia“ în lumina teoriilor noastre proprii, curente şi de aceea invizibile), înseamnă prin urmare interpretarea fantasmei, analiza producţiilor spontane ale minţii exploratoare. O astfel de analiză înseamnă o capacitate crescută de a înţelege mecanismele minţii. Întregul corpus al alchimiei conţine o mie şapte sute de ani de fantezii privind natura transformării (morale), presupusă a avea loc în materie (o categorie care includea omul), „străduindu-se“, aşa cum o făcea „în mod natural“, spre perfecţiune. Esenţiale pentru această mişcare spre

perfecţiune erau dizolvarea, transformarea şi reconstituirea materiei prime nemântuite, prima materia:

Aşa cum indică deja numele autoales de artă „spagirică“ sau deviza deseori repetată „solve et coagula“ (dizolvă şi întăreşte), alchimistul vede esenţa artei sale în separare şi dizolvare, pe de o parte, şi în compunere şi întărire, pe de altă parte. Pentru el este vorba, pe de o parte, de o stare iniţială în care tendinţe şi forţe contrarii se află în luptă unele cu altele, iar pe de alta, de marea problemă a unei proceduri care ar fi în stare să compună din nou o unitate din elementele şi caracteristicile separate şi adverse. Starea iniţială, aşa-numitul haos, nu era dată ca atare, ci trebuia căutată, ca materia prima. Şi tot aşa cum începutul operei nu era de la sine înţeles, tot aşa nici sfârşitul nu era astfel. Există nenumărate speculaţii despre natura stării finale, care se oglindesc în relaţiile acesteia. Comune majorităţii sunt ideile de durabilitate (prelungirea vieţii, nemurirea, nedescompunerea), de androginie, de spiritualitate şi corporalitate, de umanitate, de asemănare cu omul (homunculus) şi de divinitate.[670]

Alchimiştii şi-au început lucrarea, opusul, hotărâţi să înfrunte necunoscutul, închis în lumea materială, în urmărirea unui ideal. Idealul lor era simbolizat de lapis pshilosophorum, care era o substanţă unitară, caracterizată prin abilitatea de a transforma metalele de bază în aur, şi mai mult — ceea ce îi conferea purtătorului ei cunoaştere completă, viaţă veşnică şi sănătate psihică şi fizică impecabilă. Individul medieval nu avea habar că nu era posibilă crearea unei astfel de „substanţe“ şi cunoaştea multe substanţe care aveau proprietăţi transformatoare.

Identificarea cu ceea ce motiva o astfel de căutare apare în mod direct. Existau indubitabil mulţi care îşi încercau norocul în alchimie, doar pentru potenţialul său beneficiu economic, aşa cum există mulţi astăzi care îşi urmează cariera doar pentru câştigul material. (Chiar şi aceasta este o formă de dorinţă de mântuire — prin mijloace materiale — şi poate fi transformată pe neaşteptate într-o căutare pur spirituală în cursul maturizării sau prin acţiunile imprevizibile ale fanteziei şi circumstanţelor). Erau şi alchimişti care întrupau mai clar spiritul curiozităţii devotate şi care lucrau cu aceeaşi disciplină serioasă ca şi omul de ştiinţă de mai târziu. Este o naivitate să subestimezi puterea şi misterul fanteziei pietrei

filosofale. Această idee a oferit puterea motivaţională care se află la baza investigării disciplinate a secretelor materiei — o procedură scumpă, dureroasă, dificilă. Ideea că materia conţinea zăvorât în ea secretul înţelepciunii, al sănătăţii şi bogăţiei stă la baza întregului opus al ştiinţei moderne. Faptul că o astfel de idee ar putea apărea şi ar putea fi susţinută cu seriozitate, în ciuda grandorii şi conflictului cu dogma Bisericii, este destul de dificil de crezut. Devine cu adevărat de neînţeles atunci când se acordă atenţie faptului suplimentar că procedura s-a întins pe parcursul a şaptesprezece secole, în ciuda faptului că niciun alchimist nu şi-a atins scopul:

Având în vedere faptul că un asemenea miracol nu s-a realizat în retortă niciodată, chiar dacă s-a tot vehiculat din când în când ideea că cineva chiar a făcut aur, şi că niciun panaceu, niciun elixir vitae nu a prelungit în mod dovedibil o viaţă de om peste măsură, şi că în niciun caz nu a ieşit vreodată un homunculus din sobă, se pune, ţinând cont de acest rezultat complet negativ, întrebarea, pe ce se bazează în definitiv emoţia şi entuziasmul adepţilor?

Răspunzând la această întrebare dificilă, trebuie să ne actualizăm în memorie faptul că vechii maeştri se găseau pe drumuri pline de speranţe, cu elanul lor de cercetător, căci rodul pe care l-a scos la iveală alchimia la urmă, după o strădanie de secole, a fost chimia, cu descoperirile ei incomensurabile. Din presimţirea unor posibilităţi nemaiauzite nu se explică puţine din dinamica afectivă a alchimiei. Oricât de sterilă în rezultate folositoare sau măcar clarificatoare a fost munca lor, aceasta pare să fi produs totuşi, făcând abstracţie de eşecul cronic, un efect psihic de o natură pozitivă, ceva ca o satisfacţie sau chiar o creştere simţitoare în înţelepciune. Altfel am putea să ne explicăm cu greu cum de adepţii nu ar fi întors spatele plictisiţi intenţiei lor aproape mereu ingrate.[671]

Fantezia alchimică a oferit (şi oferă încă) forţa motrice pentru eforturile empirice, aşa cum visul iudeo-creştinismului a oferit forţa motrice pentru civilizarea Occidentului. În această manieră, mitul, misteriosul, absurdul şi incomprehensibilul se află în avangarda procesului de adaptare. Eliade afirmă (cu referire specifică la originea ştiinţei):

Până de curând, nu se bănuia rolul lui Newton în această mişcare generală vizând o întreagă renovatio a religiei şi culturii europene, prin intermediul unei sinteze îndrăzneţe a tradiţiilor oculte şi a ştiinţelor naturale. E adevărat că Newton n-a publicat niciodată rezultatele experienţelor sale alchimice, deşi declarase că unele fuseseră încununate de succes. Nenumăratele lui manuscrise alchimice, ignorate până în 1940, au fost minuţios analizate de profesorul Betty Teeter Dobbs, în cartea sa The Foundations of Newton Alchemy (1975). Profesorul Dobbs afirmă că Newton a experimentat în laboratorul lui operaţiile descrise de vasta literatură alchimică, „într-o măsură neatinsă vreodată, nici inainte, nici după el“ (op. cit., p. 88). Newton spera să descopere cu ajutorul alchimiei structura microuniversului, ca să-şi poată omologa sistemul cosmologic. Descoperirea gravitaţiei, forţa care ţine planetele pe orbită, nu îl satisfăcea întru totul. Dar, deşi a făcut neobosit experienţe, din 1669 până în 1696, nu a reuşit să identifice forţele care acţionează corpurile fizice foarte mici. Cu toate acestea, când în 1679–1680 a început să studieze dinamica mişcării orbitale, el a aplicat Universului concepţiile sale „chimice“ privind atracţia universală.

Aşa cum au arătat E. McGuire şi P.M. Rattansi, Newton era convins că, „la început, Dumnezeu a dezvăluit câtorva privilegiaţi secretele filosofiei naturale şi religiei. Această cunoaştere după aceea s-a pierdut; ea a fost mai târziu recuperată totuşi în legende şi în formulări mitice, unde a rămas ascunsă celor neiniţiaţi. Dar azi cunoaşterea aceasta poate fi recâştigată cu ajutorul experienţei, într-un mod şi mai riguros chiar“.[672] Din acest motiv, Newton a examinat mai ales părţile cele mai ezoterice ale literaturii alchimice, în speranţa că ele deţin adevăratele secrete. Este semnificativ faptul că întemeietorul mecanicii moderne nu a respins tradiţia unei revelaţii primordiale şi secrete, după cum nu a respins nici principiul transmutaţei. Aşa cum scria în Opticks (1704), „schimbarea Corpurilor în Lumină şi a Luminii în Corpuri este întru totul conformă Legilor Naturii, căci Natura pare să fie fascinată de transmutare“. După B.T. Dobbs, „gândirea alchimică a lui Newton era atât de solid întemeiată, încât în toate lucrările sale el n-a negat niciodată validitatea sa generală, într-un anumit sens, întreaga carieră de după 1675 a lui Newton poate fi interpretată ca un îndelungat efort de a integra alchimia şi filosofia mecanică“ (op. cit., p. 230).

După publicarea lucrării Principia, adversarii lui Newton au declarat că „forţele“ lui erau în realitate nişte „calităţi oculte“. Profesorul Dobbs recunoaşte că, într-un anumit sens, aceşti critici aveau dreptate: „forţele lui Newton semănau mult cu simpatiile şi antipatiile ascunse, despre care vorbea literatura ocultistă a

Renaşterii, însă Newton a dat acestor forţe un regim ontologic echivalent cu acela al materiei şi mişcării. Graţie acestei echivalenţe, precizată şi întărită de cuantificarea forţelor, el a permis filosofiilor mecanice să se ridice mai presus de nivelul imaginarului impact mechanism“ (p. 211). Analizând conceptul newtonian de forţă, Richard Westfall ajunge la concluzia că ştiinţa modernă este rezultatul logodirii dintre tradiţia hermetică şi filosofia mecanică.[673]

În spectaculosul ei avânt, „ştiinţa modernă“ a ignorat sau respins moştenirea hermetismului. Altfel spus, triumful mecanicii lui Newton a sfârşit prin a nimici propriul său ideal ştiinţific, într-adevăr, Newton şi contemporanii săi aşteptau un cu totul alt tip de revoluţie ştiinţifică. Continuând şi dezvoltând speranţele şi obiectivele neoalchimistului din Renaştere, în primul rând ideea Răscumpărării Naturii, spirite atât de diferite precum Paracelsus, John Dee, Comenius, J.V. Andreae, Fludd sau Newton vedeau în alchimie modelul unei întreprinderi nu mai puţin ambiţioase, anume desăvârşirea omului printr-o nouă metodă de a cunoaşte. Din perspectiva lor, o asemenea metodă trebuia să integreze într-un creştinism nonconfesional tradiţia hermetică şi ştiinţele naturale, adică medicina, astronomia şi mecanica. Această sinteză ar fi constituit în fapt o nouă creaţie creştină, comparabilă cu rezultatele strălucite dobândite de integrarea anterioară a platonismului, aristotelismului şi neoplatonismului. Acest tip de „cunoaştere“, râvnită şi, în parte, elaborată în secolul al XVIII-lea, reprezintă ultima încercare întreprinsă în Europa creştină în vederea dobândirii „ştiinţei totale“.[674]

Nu chiar ultima.

Formularea ideii că Dumnezeu ar putea fi cunoscut în formă materială a însemnat postularea posibilităţii că cea mai mare valoare care poate fi concepută ar putea fi întrupată concret în „materie“ mai curând decât în lumea recunoscută, patriarhală, „spirituală“. Aceasta însemna că „natura lui Dumnezeu“ era ceva care nu se putea supune investigării materiale (şi raţionale). Cu toate acestea, materia rămânea relativ necunoscută minţii medievale şi era de aceea „contaminată“ cu tot ceea ce era necunoscut, refulat sau respins. Atribuirea de valoare materiei însemna, de aceea, atribuirea de valoare experienţei necunoscute. Această atribuire era una eretică, pentru că implica posibilitatea ca dogma Bisericii (modelul general european, medieval şi formalizat, de aşteptări şi dorinţe) să fie supusă greşelii sau implica incompleta natură a acesteia şi, de aceea, era periculoasă din punct de vedere intrapsihic şi social. O astfel de erezie

era amestecată cu severitate, pentru că Biserica privea în mod explicit materia — reprezentanta necunoscutului inadmisibil — ca fiind degradată, coruptă, imperfectă şi demonică.

Alchimistul era un om nemântuit, în suferinţă, în căutarea unui ideal inexprimabil. El formula acel ideal şi procesul lui de generare, utilizând termeni care se refereau la „lumea fizică“, cel puţin din perspectivă modernă. Cu toate acestea, alchimistul nu făcea o distincţie clară între psihologic şi obiectiv. „Căutarea idealului“ era astfel, în aceeaşi măsură, psihologică şi obiectivă (mai mult psihologică, de fapt, din moment ce el lucra până şi în absenţa instrumentelor de măsurare de bază ale ştiinţei moderne). Alchimistul postula că răspunsul se află în afara Bisericii, în necunoscut. Explorarea necunoscutului şi a interzisului însemna generarea cunoaşterii mântuitoare (atunci, ca şi acum). Incorporarea unei astfel de cunoaşteri însemna mişcarea către perfecţiune. La scară mai mare, alchimistul dorea să transforme fiecare element subordonat din categoria „materie“ (lumea necunoscută, decăzută şi coruptă, inclusiv omul ca fiinţă „materială“) în categoria „aur“ (starea apolinică, spirituală, solară, incoruptibilă). El căuta un agent de transformare care să provoace acea schimbare (lapis philosophorum); dar se vedea şi pe el însuşi ca fiind acel agent (din moment ce era integral implicat în opus-ul transformator al alchimiei). Această conceptualizare relativ directă a „mişcării spre un ideal“ este prezentată schematic în Figura 62: Opus-ul alchimic ca „poveste normală“.

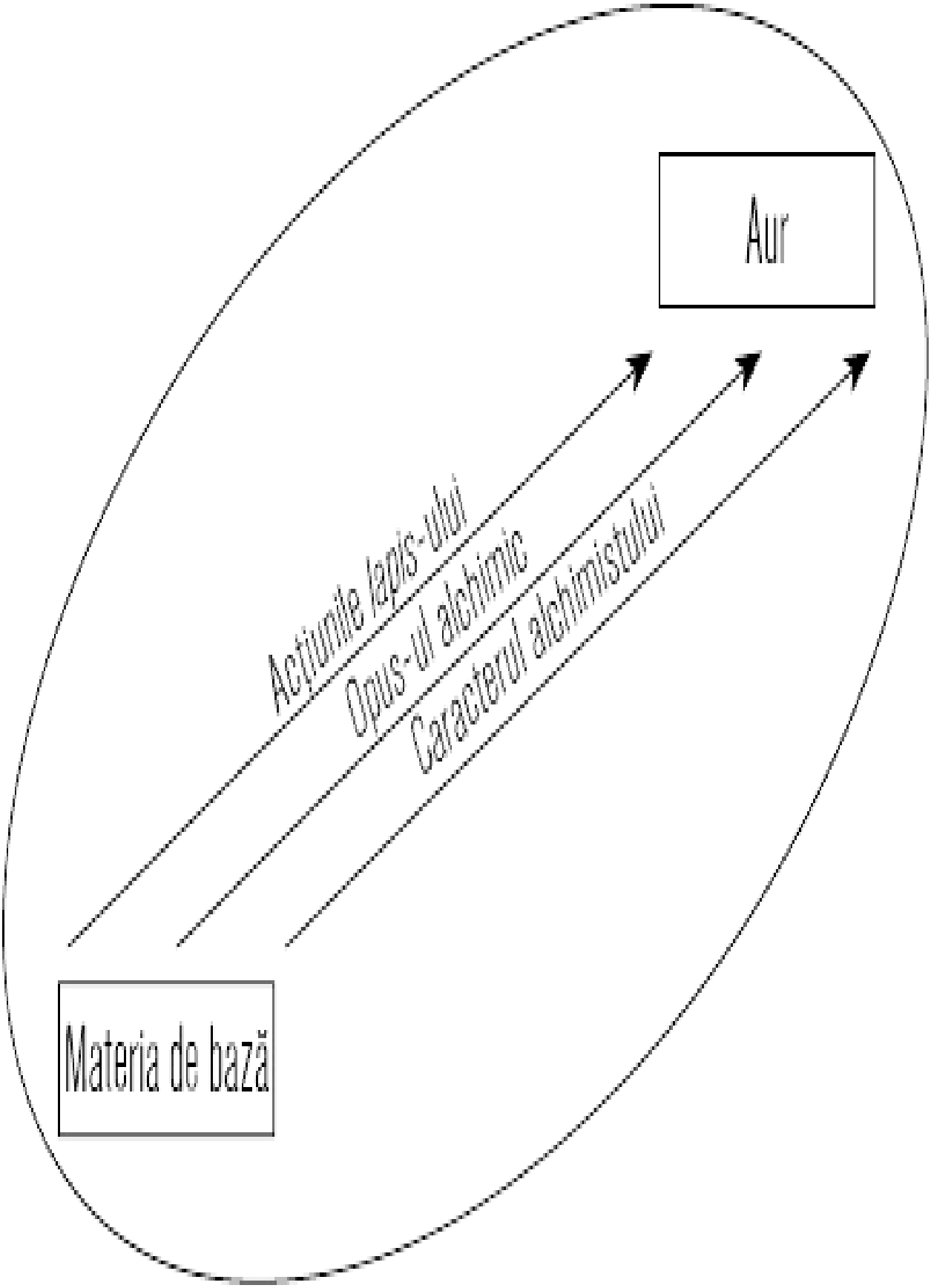

Aur
Acțiunile lapis-ului
Opus-ul alchimic
Caracterul alchimistului
Materia de bază

Figura 62. Opus-ul alchimic ca „poveste normală“

Alchimistul a postulat în mod curajos că lucrarea mântuirii, despre care Biserica susţinea că este absolută, nu era completă încă sau cel puţin se comporta „ca şi cum“ ar mai fi fost încă unele lucruri de făcut. Aşadar, el spera să transforme ceea ce era încă nemântuit în aur. Problema este, desigur, că transformarea materiei de bază în aur nu este posibilă, ca un act „normal“ de mişcare din punctul „a“ — prezentul insuportabil — în punctul „b“ — viitorul dezirabil. Producerea „stării ideale“, totuşi — ceva asemănător cu raiul pe pământ —, este improbabilă fără o revoluţie. Astfel, „povestea“ alchimică s-a transformat rapid în ceva mai complex; ceva care a reluat în esenţă „uniunea zeilor“ (ceva asemănător unui proces de iniţiere sau transformare spirituală). Alchimiştii au ajuns rapid să înţeleagă că mişcarea spre ideal nu însemna o călătorie neîntreruptă în sus; şi-au dat curând seama că un mare salt înainte era precedat cu necesitate de o coborâre radicală.

Odată ce alchimistul decisese să caute mântuirea în necunoscut, mai curând decât în Biserică (sau cel puţin în alăturarea la Biserică), el s-a plasat în afara limitelor protectoare ale sistemului său anterior de clasificare. În afara acelui sistem dogmatic, lucrurile au căpătat un nou sens (sau, cel puţin, un nou potenţial sens). Odată ce te-ai decis că nu cunoşti absolut totul despre ceva, este posibil să înveţi ceva nou. Cu toate acestea, când un „obiect“ a fost plasat într-un sistem de clasificare (fără constrângerile unei anumite paradigme), semnificaţia sa motivaţională a priori este limitată (în întregime, în cazul a ceva considerat irelevant; parţial, când fenomenului îi este alocată o anumită utilizare). Când sistemul de clasificare eşuează [ca urmare a transformării mediului, natural sau social sau, mai prozaic, din cauza apariţiei experienţei incongruente (informaţii care ameninţă paradigma)], fenomenele anterior limitate ca semnificaţie motivaţională îşi recâştigă statutul iniţial. Aceasta înseamnă că obiectele experienţei sunt rescrise sub formă de roman — că afectul pe care ele au fost capabile să-l producă, înainte de clasificare, reapare. Acest proces a fost reprezentat în schema alchimică de moartea „regelui“ („sistemul ordinii“ care domnea anterior) şi de reapariţia „reginei“, Marea Mamă (sursa ameninţării şi promisiunii, vitale pentru reînnoire). „Scufundarea regelui în regină“ [„uniunea lor sexuală“ (motivul incestului)] simboliza reducerea „lumii“ la haosul

precosmogonic de dinaintea creaţiei — la starea de prima materia, materia primară. Aceasta a dus, de asemenea, la starea de „opuşi beligeranţi“ —

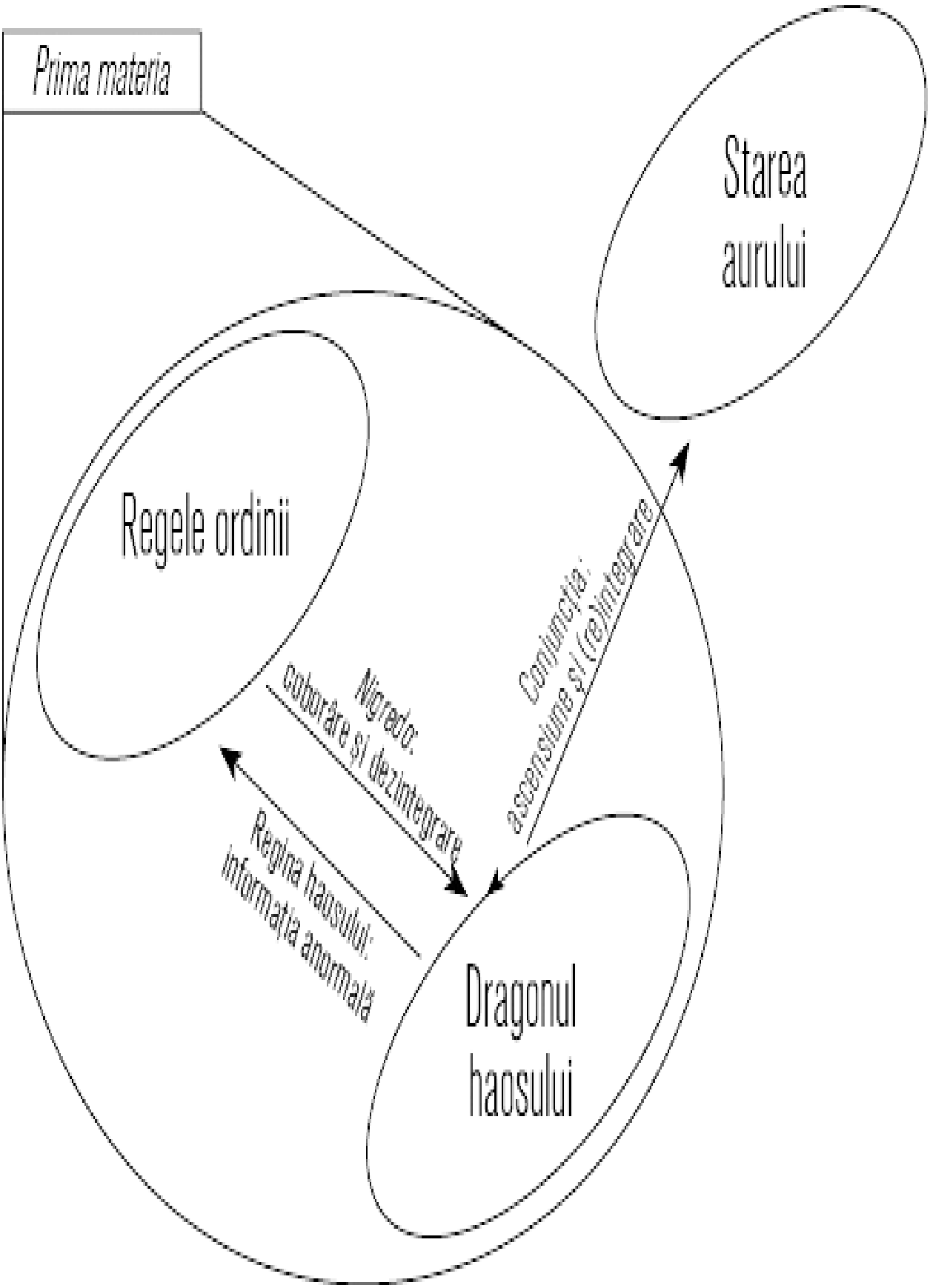

Prima materia
Starea aurului
Regele ordinii
Dragonul haosului
Nigredo: cuburâre și dezintegrare
Coniuncția: ascensiune și (re)integrare
Regina haosului: informația anormală

Figura 63. Opus-ul alchimic ca „poveste revoluţionară“

la reapariţia „substanţelor“ aflate în conflict, menţinute odinioară în armonie de condiţia ordonată precedentă. „Reunirea“ (simbolizată ca uniune creativă sau „sexuală“) a regelui şi reginei a produs o stare caracterizată de posibilitatea de a crea ceva nou. Acest „ceva nou“ ar putea fi conceptualizat ca „fiul divin“ apărând din acea uniune, urmând a fi rege în curând. Acest fiu divin era considerat, sub diferite forme, noul rege sau chiar însăşi piatra filosofală, într-una dintre numeroasele sale forme potenţiale. Acest proces mult mai complet de conceptualizare — care este responsabil pentru vasta producţie simbolică a alchimiei — este prezentat schematic în Figura 63: Opus-ul alchimic ca „poveste revoluţionară“.

Prima materia

Se oferă sub chip sărăcăcios. Din el apare apa noastra veşnică.[675]

Prima materia (alternativ: „haosul rotund“ sau uroboros alchimic) este necunoscutul ca materie şi, simultan, ca efect asupra imaginaţiei şi comportamentului (inseparabile preexperimental): este Dumnezeu ca substanţă şi efect al substanţei. Prima materia este „oul precosmogonic“, dragonul haosului — eterna sursă din care vor răsări spiritul — şi cunoaşterea, şi materia. Este necunoscutul care generează simultan noi fenomene, atunci când este explorat; necunoscutul care serveşte drept sursă a „informaţiilor“ care ajung să constituie subiectul experimentator determinat. De aceea, alchimiştii i-au alocat prima materia o definiţie „jumătate chimică, jumătate mitologică“: pentru un alchimist, era mercurul, pentru alţii era minereul, fierul, aurul, plumbul, sarea, sulfura, oţetul, apa, aerul, focul, pământul, sângele, apa vieţii, lapis-ul, peştele, spiritul, norul, roua, umbra, marea, mama, luna, şarpele…

Jung afirma:

Autonomia şi eternitatea acestei prima materia trimite, în cazul lui Paracelsus, la un principiu de acelaşi rang cu divinitatea, corespunzător unei dea mater. Cum se acordă o astfel de interpretare cu confesiunea lui Paracelsus este problema lui personală şi nu singura pe care o are pe răboj. Interpretările interesante prin enormitatea lor din Aquarium sapientum (abia depăşite de Aurora consurgens) duc mai departe speculaţia lui Paracelsus (fără trimitere la autor). Astfel Miheia 5:2 afirma despre prima materia: „Originea sa e în negura timpurilor, în zile neînchipuit de îndepărtate“. (În Vulgata scrie: egressus eius ab initio, a diebus aeter-nitatis.) Tot aşa se spune: „Înainte de Abraham, a fost Eu sunt“ (Ioan 8:58). De aici rezultă că piatra n-are început, ci îşi are din veşnicie primum Ens şi va exista veşnic, fără sfârşit… Autorul continuă în acelaşi fel despre faptul că piatra, împreună cu materia ei, are mii de nume şi de aceea poate fi numită „miraculoasă“, şi tot astfel, într-un grad suprem, se poate spune despre Dumnezeu, ceea ce autorul chiar face. Această concluzie incredibilă pentru urechile creştinilor nu face decât să repete ceea ce Liber Platonis quartorum declarase deja limpede: „Res ex qua sunt res est Deus invisibilis, et immobilis“.[676]

Alchimiştii considerau prima materia a fi „nemântuită“ totuşi şi „de bază“. Noţiunea materiei corupte era o noţiune morală, iar „imperfecţiunea“ materiei era de aceea o imperfecţiune morală. Reflecţiile alchimiştilor asupra naturii acestei materii imperfecte au luat inevitabil forma reflecţiilor asupra problemei morale a imperfecţiunii şi corupţiei materiale ca atare. Din moment ce alchimistul gândea analogic şi simbolic, în absenţa metodei empirice, el fantasma sau îşi imagina că prima materia coruptă împărtăşea caracteristicile altor creaţii corupte şi imperfecte, inclusiv omul fizic, contaminat de Păcatul Originar şi de propriile sale transgresiuni.

Practic, ne este imposibil, ca oameni moderni, să înţelegem măsura în care universul strămoşilor noştri era un univers moral. Fiecare aspect al acelei lumi arhaice era angajat în eforturile morale, participând la corupere, luptând pentru perfecţiune. Fiecare minereu dorea să fie metal pur, fiecare metal pur, aur. Toţi fierarii, minerii şi alchimiştii jucau prin urmare rolul moaşei, străduindu-se să

ajute Pământul să producă substanţele „perfecte“ pe care dorea în mod evident să le producă. Eliade afirmă, cu privire la atitudinea care caracteriza lucrătorul primitiv în metal:

Substanţele minerale participă la sacralitatea Pământului-Mamă. Vom întâlni foarte devreme ideea că mineralele „cresc“, nici mai mult nici mai puţin, ca nişte embrioni, în pântecele pământului. Metalurgia dobândeşte astfel un caracter obstetric. Minerul şi metalurgistul intervin în dezvoltarea embriologiei subterane: grăbesc ritmurile de creştere ale mineralelor, colaborează la „opera“ Naturii, o ajută să „nască mai repede“. Pe scurt, prin tehnicile sale, omul se substituie încetul cu încetul Timpului, Munca lui înlocuieşte lucrarea Timpului. A colabora cu Natura, a o ajuta să producă într-un tempo din ce în ce mai rapid, a schimba modalităţile materiei — credem că aici am decelat una din sursele ideologiei alchimice.

Fireşte, nu pretindem că ar exista o continuitate perfectă între universul mental al minerului, metalurgistului, făurarului şi cel al alchimistului — cu toate că ritualurile iniţiatice şi misterele făurarilor chinezi fac foarte probabil parte integrantă din tradiţiile moştenite mai târziu de daoism şi alchimia chineză. Dar ceea ce îi apropie pe topitor, făurar şi alchimist este faptul că toţi trei revendică o experienţă magicoreligioasă specifică în raport cu substanţa; această experienţă este monopolul lor, iar secretul se transmite prin rituri de iniţiere ale meseriilor; toţi trei lucrează asupra unei Materii pe care o consideră vie şi sacră, munca lor având drept scop transformarea Materiei, „perfecţionarea“, „transmutarea“ ei.[677]

Prin prima materia nemântuită, alchimistul înţelegea materia care era blocată într-o stare imperfectă; exact aşa cum omul însuşi era blocat într-o stare coruptă şi perisabilă de către natura sa materială fizică, păcătoasă şi demonică. Transformarea acestei prima materia în aur sau în piatra filosofală a semnificat de aceea o transformare morală, care putea fi produsă prin mijloace morale. Alchimiştii căutau o metodă de a mântui corupţia. Ei au apelat la gândirea lor fantastică despre mântuirea materiei corupte, ceea ce pare absurd din perspectivă modernă. Cu toate acestea, experienţa lumii fizice fusese condamnată formal de Biserică — pentru motive care îşi aveau propria logică — şi valoarea pierdută pe care o reprezenta această experienţă se afla de aceea într-o nevoie disperată de

izbăvire. Căutarea valorii pierdute a condus alchimiştii spre luarea în considerare a naturii corupţiei sau a limitării şi, odată depăşită, spre transformarea ei şi mântuire. Concentrarea lor dedicată asupra naturii acestei probleme a pus în mişcare fantezii asociate cu arhetipul căii, care apare întotdeauna din proprie iniţiativă, atunci când indivizii se confruntă cu propriile limitări şi intră în contact cu necunoscutul. Şi trebuie înţeles: deşi alchimiştii au contopit „psyche“ şi „realitatea obiectivă“, contopirea lor a fost semnificativă. Alchimistul „s-a mântuit“ singur, studiind transformările „izbăvitoare“ ale materiei — mai simplu, pentru că explorarea „eliberează“ informaţiile care pot fi folosite pentru a construi personalitatea; mai complex, pentru că actul de explorare voluntară, în afara domeniului permis de tradiţie, constituie identificarea cu eroul creator.

Prima transformare alchimică a luat forma dezintegrării: soluţia chimică sau putrefacţia prima materia, în forma sa „solidă“ — în incarnarea sa patriarhală, în manifestarea sa ca substanţă „ordonată“ sau „stabilă“, sau „rigidă“. Primul stadiu arhetipal în orice transformare morală (pe care alchimistul se străduia să o producă) constituie distrugerea tragică a stării anterioare a fiinţării. Dezintegrarea prima materia era analogic echivalentă cu degenerarea stării intrapsihice anterioare, determinate social, a alchimistului, secundară deciziei sale de a urmări necunoscutul:

Descompunerea (sau putrefacţia, putrefactio) chimică este comparată cu studiul filosofilor; căci aşa cum filosofii sunt aduşi prin studiul lor în starea de a cunoaşte, tot astfel [sunt duse] lucrurile naturale prin descompunere la soluţie (ad solutionem); cu care este comparată cunoaşterea filosofică…[678]

Natura stării anterioare a alchimistului — echivalentul său simbolic în prima materia — precum şi consecinţele dezintegrării sale pot fi plasate în context prin examinarea mentalităţii medievale.

Investigarea materiei era o acţiune absolut eretică, pentru Homo sapiens medieval. Simpla sugestie că necunoscutul încă există şi, de aceea, necesită investigare ameninţa autoritatea dogmei creştine, aşa cum fusese ea formulată istoric de către părinţii Bisericii. Chestionarea acestei autorităţi a însemnat că alchimistul se plasa în afara protecţiei canonului său cultural, în sens psihologic,

şi la mila autorităţilor ecleziastice din lumea practică. Investigarea materiei şi a transformării sale era de aceea o întreprindere excepţională, din punct de vedere intrapsihic şi social. Pedeapsa standard pentru întreprinderile eretice era una extrem de îngrozitoare — tortură şi excomunicare —, iar potenţialele consecinţe psihice abia dacă erau mai puţin periculoase.

Alchimistul, începându-şi căutarea, se plasa în afara enclavei protectoare a conformităţii şi risca investigarea unui aspect al experienţei care, în concordanţă cu mentalitatea timpului său, era caracterizată de un demonism absolut. Frica pe care o astfel de întreprindere trebuie să o fi trezit în minţile celor care au adoptat-o abia dacă poate fi imaginată (deşi o spaimă asemănătoare reapare în sufletul omului modern, ameninţat de ideile revoluţionare). Cercetarea alchimică a necunoscutului, în căutarea idealului, avea drept cerinţă prealabilă sau consecinţă imediată abandonarea sau dezorganizarea mentalităţii individuale şi sociale dominante. A investiga materia în căutarea idealului însemna investigarea corupţiei, a răului în sine, în căutarea valorii. Alchimistul care a realizat această investigaţie credea deja că el are nevoie de mântuire, că era incomplet sau că nu ar fi îndrăznit niciodată să păşească în afara graniţelor trasate de Biserică. Nevoia sa de mântuire, de completitudine, o seconda pe aceea a prima materia coruptă, întărind şi mai mult identificarea analogă „inconştientă“ dintre expert şi materialul său.

Regele ordinii

În absenţa metodologiei empirice formale, expertul în alchimie putea doar să investigheze transformările materiei cu ideile preconcepute ale imaginaţiei sale. De aceea, produsele alchimiei erau în mod necesar structurate în conformitate cu mitul căii, manifestarea arhetipală primară a fanteziei imaginative. Alchimistul lucra singur, concentrându-se asupra procedurii sale timp de luni şi ani de-a rândul, iar în această căutare solitară, fantezia sa domnea nestingherită. Odată ce a avut curajul să-şi admită propria ignoranţă, propria insuficienţă, investigaţiile în interiorul „materiei“ au luat forma contactului cu necunoscutul. Admiterea propriei ignoranţe reprezintă o încercare pentru canonul cultural (în măsura în care apare o identificare a ignorantului cu acel canon) şi pregăteşte scena pentru transformarea morală, care se manifestă sub formă simbolică. Alchimistul căuta

înţelegerea naturii coruperii materiei şi a unei metode prin care aceasta ar putea fi realizată. Dogma creştină afirma că lumea a fost până la urmă mântuită prin patimile lui Hristos; dar alchimistului îi părea evident faptul că substanţele materiale, inclusiv el însuşi, rămâneau „corupte“ şi incomplete moral. Acceptarea imperfecţiunii era, de aceea, echivalentă cu acceptarea faptului că dogma creştină, aşa cum era ea prezentată de Biserica autoritară — şi, în consecinţă, aşa cum era ea reprezentată intrapsihic —, se dovedea incompletă. Această incompletitudine, manifestată ca autoritate absolută, slujea o funcţie tiranică, iar aceasta trebuia eliminată, înainte de crearea unei noi cunoaşteri. Primul aspect al prima materia care a avut nevoie de mântuire a fost de aceea aspectul ei patriarhal/tiranic, care a apărut în imaginaţie ca Marele Tată — ca regele sau echivelentul său simbolic. Jung afirmă:

Conştiinţa ştie adesea puţin sau nu ştie nimic despre transformarea sa, şi nici nu vrea să ştie nimic; cu cât se comportă mai dominator şi e mai convinsă de valabilitatea eternă a adevărului său şi cu cât este mai sigură de el, cu atât mai mult se şi identifică cu el.

Astfel trece regatul de la sol, care este un zeu natural, asupra regelui uman, care personifică suprareprezentarea ajunsă la stăpânire şi de aceea trebuie să-i împărtăşească soarta. În lumea fenomenală este valabilă legea trecerii veşnice şi se pare că tot ce este adevărat se transformă şi că numai ceea ce se transformă rămâne adevărat. Totul îmbătrâneşte şi necesită transformare şi înnoire.

Fără scrupule se constată de pe o altă planetă că regele îmbătrâneşte, încă înainte ca acesta să vrea să o realizeze: suprareprezentările, aşa-zisele dominante, se modifică, şi schimbarea care, după cum am spus, rămâne adesea ascunsă conştiinţei, se oglindeşte numai în vise. Regele sol cutreieră ca arhetip al conştiinţei prin lumea inconştientului ca una dintre acele numeroase făpturi care sunt poate şi ele capabile de o conştiinţă. Aceste lumini mai mici sunt, după concepţia veche, identice cu corespondenţele planetare în psihic, postulate de astrologie. De aceea, dacă un alchimist reuşeşte să invoce spiritul saturnian ca paredros, asta înseamnă o tentativă de conştientizare a unui punct de vedere ce nu este al Eului şi totodată o relativizare a conştiinţei Eului şi a conţinuturilor sale. Intervenţia spiritului planetar este dorită ca ajutor şi gândită ca atare.

Dacă regele îmbătrâneşte şi necesită o regenerare, atunci este instalată un fel de

baie planetară, adică o baie în care toate planetele îşi revarsă „influenţele“. Astfel se exprimă ideea că dominanta devenită decrepită a asistenţei şi influenţei luminilor sale secundare are nevoie de întărire şi înnoire. Ea este întru câtva dizolvată în substanţa celorlalte arhetipuri planetare şi apoi realcătuită. Prin acest proces de topire şi retopire ia naştere un nou aliaj, care posedă o natură oarecum mai cuprinzătoare prin aceea că a preluat în sine influenţele celorlalte planete, respectiv metale.

În acest tablou alchimic se poate recunoaşte cu uşurinţă proiecţia procesului de transformare: îmbătrânirea unei dominante psihice se constată din faptul că ea cuprinde şi exprimă în tot mai mică măsură totalitatea psihică. Se poate spune şi că sufletul nu se mai simte complet preluat în dominantă, ceea ce se manifestă prin scăderea puterii ei de fascinaţie şi prin aceea că nu mai mişcă sufletul la fel de mult ca înainte. Pe de altă parte, nici conţinutul său de idei nu mai este înţeles suficient sau ceea ce se înţelege din el nu mai atinge inima. Dintr-un sentiment d’incomplétude de acest fel rezultă acum o reacţie compensatorie, care atrage alte domenii spirituale şi conţinuturile lor, pentru a umple locurile goale.

Acesta este de regulă un proces inconştient, care începe întotdeauna acolo unde orientarea şi atitudinea conştiinţei se dovedesc a fi neîndestulătoare. Scot în evidenţă acest aspect, întrucât conştiinţa este un evaluator prost al propriei sale situaţii şi se încăpăţânează adesea să susţină iluzia că atitudinea ei este exact cea corectă şi ea este împiedicată în acţiunea ei numai de către anumite inconveniente exterioare. Dacă într-un asemenea caz ar fi luate în seamă visele, atunci ar putea să reiasă curând de ce a devenit ineficientă premisa conştiinţei. Dacă în cele din urmă chiar apar atunci simptome nevrotice, este dezminţită în acest fel poziţia conştiinţei, adică suprareprezentarea sa, şi în inconştient se pregăteşte o revoltă a acelor arhetipuri care au fost cel mai tare reprimate prin atitudinea conştiinţei.

Atunci nu mai rămâne pentru terapie nimic altceva decât să confrunte Eul cu adversarul său, astfel începând procesul de topire şi retopire. Confruntarea se exprimă în mitul alchimic al regelui ca ciocnire a lumii paterne masculin-spirituale, a lui rex sol, cu lumea maternă htonic-feminină a lui aqua permanens, respectiv a „haosului“.[679]

Procesul reprezentat simbolic ca „dezintegrarea regelui“ şi-a găsit echivalentul

material analogic în procesul chimic al dizolvării — în scufundarea unei substanţe solide sau a unei combinaţii solide (prima materia) într-un solvent sau în descompunerea ei, întoarcerea ei în pământ (de aici, metafora vagabondului, existentă încă: personalitatea distrusă). „Substanţa solidă“, regele, reprezenta centrul mitic al ierarhiei, determinate istoric, al tiparului comportamental şi al reprezentării cu care expertul fusese identificat anterior şi care trebuise să fie abandonată sau pusă la încercare, înainte ca investigarea materiei/necunoscutului să poată fi începută cu toată dedicarea. Distrugerea sistemului patriarhal determinat cultural este în mod tipic şi simbolic reprezentată în fantasmă ca moartea regelui bătrân (steril, bolnav), care devine necesară când pământul nu mai este rodnic. Un astfel de sacrificiu — care fusese odinioară ritualic — înseamnă respingerea recurgerii la un anumit tipar de adaptare comportamentală şi presupunere reprezentaţională; înseamnă potenţial pentru reintroducerea ideilor noi (sau chiar a unui nou tipar de idei), atunci când adaptarea este ameninţată de anomalie.[680] Ideea de rege — reprezentantul central al culturii — a fost exprimată într-o multitudine de imagini simbolice pe parcursul secolelor în care alchimia a înflorit. Vulturul, soarele, leul, cerul, focul, înălţimea şi spiritul au simbolizat, toate, diferite aspecte ale sistemului patriarhal care a slujit la reprezentarea condiţiei iniţiale a prima materia, înainte de distrugerea ei. Astfel de reprezentări simbolice apar ca materie, desigur, în cazul în care reapar condiţiile care le-au provocat iniţial. Întâlnirea cu necunoscutul constituie una dintre aceste condiţii.

Regina haosului

Solventul în care se dizolvă prima materia ca rege sau pământul în care se întoarce este imaginativ reprezentat în procesul alchimic prin simboluri caracteristice sistemului matriarhal. Prima materia se dizolvă în apă, apă sărată, lacrimi sau sânge, aşa cum bătrânul rege se dizolvă în senzualitate (anterior îngrădită), afect şi imaginaţie, care ameninţă şi transcende cunoaşterea în forma sa concretă şi serveşte simultan ca matrice din care s-a născut. Sistemul matriarhal este reprezentantul intrapsihic al reginei, Marea şi Teribila Mamă, care este marea, broasca râioasă, peştele sau dragonul, leoaica, pământul, adâncul, crucea, moartea şi materia:

… Ea este luna, mama tuturor lucrurilor, vasul, constă din toate contrariile, are mille nomina, este vetula şi meretrix, ca Mater Alchimia ea este înţelepciunea şi o propovăduieşte, ea conţine acel elixir vitae in potentia şi este mamă a lui salvator şi a lui filius macrocosmi, ea este pământul şi şarpele ascuns în el, negrul şi roua sau apa minunată care îmbină tot ce este separat.[681]

Prima materia ca rege se dizolvă în prima materia ca apă sărată sau ca mare, care reprezintă matricea şi emoţia, aşa cum apa sărată constituie lacrimile şi afectul tragic (consecinţa eşecului dorinţei). Căldura care însoţeşte soluţia chimică este echivalentul simbolic al pasiunii, emoţiei sau senzualităţii — aspecte ale lumii intrapsihice, în exteriorul domeniului gândirii raţionale. Dizolvarea regelui în sistemul matriarhal recreează tematic motivul eroic/sacrificial al incestului, reunirea creativă (sexuală) cu mama. Reunirea creativă se manifestă în primul rând ca haos psihologic, depresie şi anxietate, şi abia apoi ca re-creaţie. Regele este fiul lui Dumnezeu, sub acea formă incarnată anterior, care îşi pierde eficienţa pe parcursul timpului. Regicidul primitiv ritualist se bazează pe credinţa că puterea magică a regelui, abilitatea sa de a-şi reînnoi supuşii şi pământul, scade cu vârsta. Supunerea în faţa tiraniei (intrapsihice şi/sau sociale) promovează inevitabil stagnarea şi depresia, dizolvarea. Cu toate acestea, provocarea prezentată spiritului dominant al timpurilor înseamnă îndepărtarea cunoaşterii din contextul în care este relevantă şi întoarcerea subsecventă a ceea ce este condiţional cunoscut domeniului necunoscutului teribil şi promiţător:

Pentru a ajunge în „împărăţia lui Dumnezeu“, regele trebuie să se transforme în trupul mamei în prima materia, deci să se întoarcă în acea stare iniţială obscură care a fost desemnată de alchimişti drept haos. În această stare a lui massa confusa elementele se află în luptă între ele şi se resping reciproc, aşa încât orice legătură este dizolvată. Dizolvarea este condiţia preliminară pentru mântuire. Este acea moarte figurată pe care trebuie să o suporte iniţiatul pentru a-şi putea trăi transformarea.[682]

„Tărâmul“ matriarhal, pe care Jung l-a personificat în reprezentarea imagistică

drept anima, este sursa noii cunoaşteri, ca necunoscut. Aceasta face ca tărâmul matriarhal „mamă/înţelepciune“ să fie matricea revelaţiei reînnoitoare. O astfel de revelaţie ameninţă în mod necesar stabilitatea cunoaşterii anterioare, dar în acelaşi timp „eliberează“ afectul anterior „inhibat“ (în urma dizolvării predictibilităţii şi siguranţei). Jung afirmă:

Anima începe să devină creatoare atunci când bătrânul rege se înnoieşte în ea. Regele corespunde psihologic mai întâi lui sol, pe care l-am interpretat drept conştiinţă. Dincolo de aceasta, regele ilustrează o dominantă a conştiinţei, şi anume un principiu general recunoscut sau o convingere colectivă sau o concepţie tradiţională. Se ştie că asemenea sisteme şi „suprareprezentări“ „îmbătrânesc“ şi constrâng astfel zeii la acea „transformare a înfăţişării“, pe care Spitteler a prezentat-o atât de detaliat în Primăvara olimpică (Olympischer Frühling). Creaţia sa poetică este un produs al epocii noastre şi dorinţa deosebită a lui Spitteler, aşa cum o dovedeşte şi Prometeu al lui. Transformarea apare rareori ca un fenomen colectiv determinat, ci de obicei ca o transformare în individ, care poate să se răsfrângă însă în condiţii favorabile şi asupra societăţii, căci „timpul s-a împlinit“. La individ înseamnă numai că suprareprezentarea dominantă necesită acum să fie înnoită sau modificată, pentru a face faţă anumitor condiţii externe şi interne modificate.[683]

Starea originară de boală este soarta finală sigură a cunoaşterii concrete, postulată ca absolută. Din moment ce necunoscutul transcende mereu limitele cunoscutului, nicio declaraţie supremă despre natura existenţei nu este posibilă. Încercările de a limita cunoaşterea la ceea ce se cunoaşte în prezent trebuie de aceea să ducă în mod necesar în final la stagnare socială şi psihologică. Este un lucru nefericit faptul că încercările de a depăşi această stagnare trebuie să provoace prima dată producerea haosului afectiv, motivaţional şi ideaţional. Dizolvarea sistemului patriarhal şi matriarhal, chiar şi în urmărirea voluntară a unui ideal, culminează cu crearea unei stări haotice din punct de vedere psihic, simbolizată în alchimie de regele bolnav, căzut la pat, sarcina reginei sau un echivalent analogic al acestora. Starea haotică provocată ca urmare a deciziei de a căuta necunoscutul este însoţită de urgenţa diferiţilor factori psihologici constitutivi în fantasmă, întrupaţi, personificaţi ca forţe opuse, în lipsa unui principiu mediator. Aceasta este echivalentă cu o întoarcere „internă“ la o stare

de politeism, unde „zeii care conduc umanitatea“ se războiesc fără să se supună unei „puteri“ supraordonate. Alchimiştii au descris acest stadiu al opus-ului lor ca nigredo sau întunecime — o condiţie asociată cu depresie, haos psihologic, nesiguranţă, impulsivitate şi anxietate.

Întunecimea coboară atunci când semnificaţia motivaţională a evenimentelor şi proceselor, anterior ţinută sub control prin aderarea la un set central de credinţe, structurat paradigmatic, implicit şi explicit, devine încă o dată nedeterminat şi inedit. Dizolvarea credinţelor lor anterioare a permis structurilor constituente fundamentale ale psihicului alchimiştilor să se personifice activ în fantasmă. Elemente ale sistemelor individuale, patriarhale şi matriarhale se întrec în competiţie, în lipsa unui principiu unificator, abandonate în urmărirea necunoscutului. Jung afirmă:

Această luptă înseamnă separatio, divisio, putrefactio, mortificatio şi solutio, care reprezintă starea haotică originară, şi anume cearta dintre cele patru elemente vrăjmaşe.[684] Dorneus alegorizează această cuaternitate gâlcevitoare şi răuvoitoare cu şarpele cu patru coarne (quadricornutus serpens), pe care diavolul a încercat după căderea sa din cer să-l imprime spiritului omenesc, şi anume „ambiţia, brutalitatea, calomnia şi dezbinarea“. Aşa cum se vede, Dorneus transpune motivul războiului pe plan moral şi îl apropie astfel de conceptul modern al disocierii psihice, care, după cum se ştie, este fundamentul nevrozelor şi psihozelor psihogene. În „cuptorul crucii“ şi în foc omul dobândeşte, spune Aquarium sapientum, „asemenea aurului pământesc, un cap negru drept de corb, adică el este complet desfigurat şi luat în derâdere de lume, şi asta nu numai timp de patruzeci de zile şi de nopţi sau ani, ci adesea pe toată durata vieţii sale, atât de mult, încât trebuie să trăiască mai multă durere de inimă decât mângâiere şi bucurie, mai multă tristeţe decât satisfacţie în viaţa sa“. Din aceste cuvinte reiese clar că nigredo produsă de adept înseamnă o deformatio a lui şi o suferinţă sufletească, pe care autorul o compară cu cea a sărmanului bărbat Iov. Nefericirea nemeritată a lui Iov pe care i-a dat-o Dumnezeu este, după cum se ştie, suferinţa slujitorului Domnului şi o prefigurare a lui passio Christi.[685]

Identificarea cu canonul cultural preexistent — sau pretenţia unei astfel de identificări — oferă protecţie împotriva necunoscutului şi context pentru

cunoaştere, însă încurajează tirania. Costul final al acestei identificări este minciuna — negarea devianţei şi a necunoscutului. Atunci când această identificare este abandonată voluntar sau făcută imposibilă prin schimbarea circumstanţială, afectele „ţinute sub control“ de integritatea sistemului de clasificare anterior sunt încă o dată libere să se manifeste. „Dizolvarea regelui“ înseamnă că o mare parte din ceea ce fusese înţeles anterior revine la necunoscut. Aceasta ar putea fi considerată drept inversarea procesului istoric care a transformat toţi zeii într-un singur zeu suprem sau, psihologic vorbind, drept războiul dintre pulsiuni antagonice, dorinţe şi „subpersonalităţi“, care apare atunci când ierarhia atotcuprinzătoare a valorilor s-a prăbuşit. O asemenea „inversare“ plasează individul într-o stare caracterizată de mare nesiguranţă, frustrare, depresie şi tulburare.

Pelerinajul

Alchimiştii credeau că perfecţiunea era caracterizată de o stare de unitate, în care toţi „opuşii adversari“ erau unificaţi. Stadiul final al procedurii alchimice — conjuncţia — era, de aceea, precedat de recunoaşterea şi identificarea diferitelor „aspecte ale psihicului“ luptându-se în „burta dragonului uroboric“:

Ce înseamnă, aşadar, afirmaţiile alchimiştilor despre arcanum, privite din unghi psihologic? Spre a răspunde la această întrebare, trebuie să ne amintim de ipoteza de lucru pe care ne-am alcătuit-o pentru interpretarea viselor: imaginile onirice şi cele fantasmatice spontane sunt simboluri, adică formulări cât se poate de bune ale unor stări de fapt încă necunoscute, respectiv inconştiente, care se comportă de obicei compensator faţă de conţinutul conştiinţei sau de atitudinea conştientă. Dacă aplicăm această regulă de bază asupra arcanum-ului alchimic, atunci ajungem la concluzia că proprietatea acestuia cea mai remarcabilă, şi anume unitatea şi unicitatea sa — „unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen unaque dispositio“ —, presupune o conştiinţă disociată. Căci nimeni care este unit cu sine însuşi nu are nevoie de unitate ca remediu şi — putem să adăugăm — nici cel care nu este conştient de disocierea sa, fiindcă este nevoie de o stare conştientă de restrişte, pentru a evoca arhetipul unităţii. Putem

conchide de aici că alchimiştii cu înclinaţii filosofice erau oameni care nu se simţeau în siguranţă în concepţia despre lume de atunci, în fides christiana, deşi erau convinşi de adevărul ei. Nu găsim în literatura latină şi greacă clasică a alchimiei depoziţii ale contrariului, ci o abundenţă de mărturii pentru fermitatea convingerii creştine, în măsura în care este vorba despre tratate creştine. Cum religia creştină este expressis verbis un sistem de „tămăduire“ bazat pe „planul de vindecare“ divin, iar Dumnezeu reprezintă unitatea par excellence, trebuie să ne punem întrebarea de ce mai simţeau oare alchimiştii dezacord în şi cu ei înşişi, odată ce credinţa lor, după toate aparenţele, le oferea în suficientă măsură unitate şi acord. (Această chestiune nu şi-a pierdut nici în prezent nimic din actualitatea ei, dimpotrivă.)[686]

Această recunoaştere globală a fost conceptualizată, diferit, ca o „călătorie în cele patru colţuri ale lumii“ — pelerinajul — sau familiarizarea cu fiecare aspect al fiinţei, ca vastă expansiune a cunoaşterii de sine. Incorporarea tuturor stărilor motivaţiei aflate în conflict într-o ierarhie unică presupune recunoaşterea tuturor dorinţelor diverse (dureroase, inconfortabile, dificil de gestionat) şi „confecţionarea“ unui acord între ele. Acesta poate fi reprezentat cel mai corect ca o extindere potenţial „mântuitoare“ a conştiinţei de sine. Se poate spune: apariţia conştiinţei de sine limitate, reprezentate simbolic în miturile despre păcatul originar, a constituit motivul decăderii omului. Filosofii alchimişti — meditând fără sfârşit asupra naturii perfecţiunii sau a proceselor transformatoare necesare pentru producerea perfecţiunii — au ajuns să „înţeleagă“ că o conştiinţă de sine sporită ar putea constitui recompensa pentru alungarea din paradis. Însă identificarea tuturor dorinţelor aflate în competiţie a însemnat recunoaşterea lucidă a situaţiei cu adevărat tragice a omului şi a tuturor slăbiciunilor şi neajunsurilor „păcătoase“ şi mortale asociate cu fiinţa individuală — şi ulterior, încercarea de a se împăca cu acea situaţie şi cu acele limitări.

Dacă eşti un ignorant jalnic şi dezorganizat, care produce haos peste tot pe unde se duce, este îngrozitor de dureros să te recunoşti şi să vezi enormitatea sarcinii care se află înaintea ta. Este foarte dificil să înlocuieşti identificarea iluzorie cu persona cu o înţelegere lucidă a personalităţii individuale reale (şi insuficiente). Această viziune sau concepţie mai clară este ceva obţinut cu o cheltuială mare (şi aceasta nu spune nimic despre costul tranformării acelei concepţii în acţiune). „Hoţul înfometat, lupul, leul şi oricare fiară sălbatică“[687] au slujit drept reprezentanţi potriviţi ai „individului nemântuit“, din perspectivă alchimică.

Apariţia şi recunoaşterea acestui animal este condiţia preliminară necesară pentru transformarea sa. Această idee este reprezentată imagistic în Figura 64: Lupul ca prima materia, devorându-l pe regele mort.[688] Această „devorare a regelui mort“ de către „bestia lumii subpământene“, acum recunoscută, seamănă foarte mult cu descoperirea responsabilităţii personale pentru Gulag-ul care l-a întemniţat, de către Soljeniţîn. Pentru un om modern tipic, un şoc echivalent ar putea fi produs de descoperirea identificării sale cu naziştii. Barbarii statului lui Hitler erau oameni normali — oameni normali ca tine (şi ca mine). Acest lucru nu este niciodată suficient de puternic scos în evidenţă. Însă „omul normal“ nu se gândeşte la sine ca la un nazist. Dar asta nu înseamnă decât că imaginea

Figura 64. Lupul ca prima materia, devorându-l pe regele mort.

de sine îi oferă o siguranţă iluzorie (aşa cum o închisoare îşi protejează deţinuţii de exterior). Însă acţiunile naziştilor — torturarea cu bună-ştiinţă a nevinovaţilor şi plăcerea provocată de acest lucru — se află între limitele normale ale abilităţilor omului (şi nu pare să le epuizeze). Individul este o forţă îngrozitoare a răului. Recunoaşterea acestei forţe — recunoaşterea reală, care se întâmplă ca o vijelie ameţitoare — este o condiţie preliminară pentru orice ameliorare profundă a caracterului. Printr-o astfel de ameliorare, mă refer la capacitatea de a suporta tragedia existenţei, de a transcende acea tragedie şi de a nu degenera în ceva „inconştient“, dispus să împrăştie durerea şi suferinţa. Jung afirmă:

Este remarcabil că animalul este simbolul Sinelui. Această aluzie a lui Maier se regăseşte şi la oamenii moderni care nu ştiu nimic despre alchimie. Astfel este exprimat faptul că structura totalităţii era dintotdeauna prezentă, dar era îngropată în profunzimile inconştientului, unde poate fi mereu regăsită, cu condiţia ca cineva să-şi asume riscul de a atinge cea mai mare cuprindere posibilă a conştiinţei, printr-o cât mai mare cunoaştere de sine — un „potus acerbus amarusque“ (o băutură aspră şi amară), care este rezervată altminteri iadului. Tronul lui Dumnezeu pare să nu fie deloc un preţ prea mic pentru asemenea eforturi. Cunoaşterea de sine — cu toată semnificaţia cuvântului — nu este o pierdere de timp intelectuală şi unilaterală, ci o călătorie prin cele patru continente, unde individul este expus tuturor pericolelor de pe uscat, de pe apă, din aer şi din foc. Un act de cunoaştere total, care merită acest nume, cuprinde cele 4 sau 360 de aspecte ale fiinţei. În acest proces, nimic nu poate fi „trecut cu vederea“. Când Ignatius de Loyola le recomandă adepţilor imaginaţia prin cele cinci simţuri, respectiv imitatio Christi „in usu sensuum“, el are intenţia de a obţine o „realizare“ pe cât posibil completă a obiectului contemplaţiei. Făcând abstracţie de consecinţele morale şi de altfel ale unei asemenea meditaţii, efectul ei principal este un antrenament al conştiinţei, al capacităţii de concentrare, al atenţiei şi al clarităţii reprezentării. Acelaşi efect îl au şi formele corespunzătoare de yoga. În opoziţie cu aceste moduri tradiţionale de realizare, în care este vorba de o transpunere într-o formă pretrasată, în cazul cunoaşterii de sine la care se

referă Michael Maier este vorba de o transpunere în Sine, aşa cum este el găsit empiric. Prin urmare, nu este acel „Sine“ pe care ne place să ni-l închipuim — după ce în prealabil am cules cu grijă stafidele din prăjitură —, ci existenţa Eului empiric, cu tot ce face şi ce i se întâmplă. Oricine vrea să scape de această problemă odioasă, motiv pentru care în Est Eul este explicat ca iluzie, iar în Vest este adus jertfă figurii lui Hristos.

Peregrinatio mistică urmăreşte scopul de a cuprinde toate părţile lumii, şi anume întreaga întindere a posibilului conştient, ca şi cum principiul acestei năzuinţe mistice ar fi ideea carpocratianică potrivit căreia individul nu se poate elibera de un păcat pe care nu l-a făptuit. Tendinţa de bază a peregrinatio nu este înstrăinarea de la existenţa empirică, ci experienţa pe cât posibil completă a Eului în oglindirea sa în cele „zeci de mii de lucruri“.[689]

Masca pe care fiecare persoană o poartă în societate se sprijină pe amăgirea că individul este identic cu cultura sa (de obicei, cu „cele mai bune elemente“ ale acelei culturi). Ignorantul, ascunzându-se în spatele măştii, este compus din devianţă individuală, care este evitată în mod amăgitor şi înconjurată de minciună, din cauza fricii. Această viaţă deviantă, netrăită, conţine cele mai rele şi cele mai bune tendinţe ale individului, refulate de opinia culturală, pentru că ameninţă norma: obligate să rămână în subteran de către individul în sine, pentru că ameninţă stabilitatea psihologică personală pe termen scurt (ceea ce înseamnă identificarea de grup şi inhibarea curentă a fricii). În absenţa unui sistem moral ierarhic (patriarhal) integrat, valorile şi perspectivele aflate în competiţie tind spre dezintegrare, întrucât fiecare îşi urmează propriul scop, căci lăcomia poate face dificilă căutarea plăcerii, iar foamea poate face imposibilă iubirea. Când un sistem moral este supus disoluţiei şi îşi pierde valabilitatea absolută — structura sa morală superioară —, valorile pe care le-a menţinut în unitate revin la incompatibilitate, cel puţin din punct de vedere conştient. Acest război al valorilor conflictuale — dintre care fiecare este în sine o „forţă divină“ necesară — dă naştere la confuzie, dezorientare şi disperare. O asemenea disperare — care poate fi cu adevărat de nesuportat — poate fi considerată prima capcană a transformării morale. Simpla contemplare a posibilităţii unei astfel de stări dă naştere de obicei unui disconfort suficient de mare pentru a pune capăt dezvoltării morale. Cu toate acestea, alchimistul a adoptat implicit un rol eroic atunci când a hotărât în mod voluntar să urmărească necunoscutul, în căutarea idealului. Identificarea sa inconştientă cu această imagine eternă, incarnarea sa

activă într-un rol mitologic, i-a permis să persevereze în căutarea necunoscutului, în faţa dificultăţilor serioase. Jung afirmă:

Numai prezenţa vie a imaginilor eterne poate să acorde psihicului acea demnitate care îl face pe om să i se pară plauzibil, precum şi lesne din punct de vedere moral, să stăruie la psihicul său şi să fie convins că merită să rămână la el. Numai atunci se va lămuri el că lui îi aparţine conflictul, că dezbinarea este bogăţia sa chinuitoare, pe care nu o înlăturăm atacându-i pe alţii şi că, dacă soarta cere de la el culpă, este o culpă faţă de sine însuşi. El recunoaşte astfel valoarea psihicului său, căci nimeni nu poate fi vinovat de un nimic.

Dar dacă omul îşi pierde propriile valori, atunci el devine hoţul înfometat, lupul, leul şi oricare fiară sălbatică ce îi serveşte alchimistului drept simbol pentru acele apetituri care se pornesc atunci când apele negre ale haosului, adică ale nonconştienţei proiecţiei, au înghiţit regele.[690]

Necunoscutul este contaminat cu „inconştientul“ psihanalitic, să spunem aşa, pentru că tot ceea ce nu ştim despre noi înşine şi tot ce am experimentat şi asimilat, dar la care nu ne-am acomodat are acelaşi statut afectiv ca tot ceea ce există doar ca potenţial. Toate gândurile şi impulsurile pe care le evităm sau le refulăm, pentru că ne ameninţă concepţia de sine sau noţiunea despre lume, şi toate fantasmele pe care le trăim, dar nu acceptăm acest lucru — există în acelaşi domeniu ca şi haosul, mama tuturor lucrurilor, şi serveşte la subminarea credinţei în cele mai vitale prezumţii ale noastre. Întâlnirea cu necunoscutul, de aceea, este simultan întâlnirea cu acele aspecte ale sinelui până atunci definite drept altele (în ciuda „existenţei“ lor incontestabile). Această integrare înseamnă ca potenţialităţile comportamentale până atunci desconsiderate vor deveni disponibile pentru utilizarea conştientă; înseamnă (re)construirea unui model al sinelui care, de fapt, reprezintă un astfel de potenţial.

Experienţele care sunt considerate în mod curent tabu — interzise, din perspectiva schemei morale existente — pot de aceea să conţină seminţele soluţiei creative a problemelor care rămân nerezolvate sau pot apărea în viitor. Experienţa tabu poate constitui totuşi posibilitate „neminată“ şi mântuitoare. Poveştile despre „înţeleptul călător“, „vrăjitorul rătăcitor“ sau „aventurierul

curajos“ înseamnă recunoaşterea utilităţii unui asemenea potenţial. Din perspectiva acestor naraţiuni, totalitatea experienţei şi acţiunii este condiţia preliminară necesară pentru obţinerea înţelepciunii. Această „totală imersiune în viaţă“ este „pelerinajul“ mistic al alchimistului medieval, în căutarea pietrei filosofale, sau călătoria lui Buddha prin toate tărâmurile senzoriale, erotice şi filosofice, înainte de obţinerea iluminării. Ritualul pelerinajului — „călătoria la oraşul sfânt“ — constituie o punere în scenă jumătate ritualică, jumătate dramatică a acestei idei. Pelerinul se plasează voluntar în afara „zidurilor protectoare“ ale culturii sale de origine şi, prin călătoria dificilă şi pretenţioasă (actuală) către „ţinuturile necunoscute, dar sfinte“, catalizează un proces psihologic de extindere, integrare şi maturizare. În acest mod, se împlineşte inevitabil o „căutare“ adevărată, chiar dacă „scopul ei final, imposibil“ (Sfântul Graal, de exemplu) poate să rămână neatins în mod concret.

Necesitatea experienţei în calitate de condiţie preliminară a înţelepciunii poate să pară evidentă, odată ce a fost acordată toată considerarea necesară problemei (din moment ce înţelepciunea este în mod foarte clar „derivată“ din experienţă), însă punctul crucial e reprezentat de faptul că acele elemente ale experienţei care întăresc negarea sau evitarea (şi de aceea rămân neîntâlnite sau neprocesate) se învecinează mereu cu exasperarea. Lucrul acesta este cu precădere adevărat mai degrabă pentru perspectiva psihologică decât pentru cea spirituală. Sfântul pelerinaj în versiunea lui abstractă sau spirituală este călătoria printre „elementele“ experienţei şi ale caracterului personal, care constituie lumea subiectivă a experienţei (mai curând decât lumile socială şi naturală comune). Lumea interioară este împărţită în teritoriu familiar şi necunoscut, la fel ca şi cea exterioară. Scopul psihologic al aventurii ritualului de trecere (şi motivul popularităţii acestor călătorii, în realitate şi în dramatizare) este dezvoltarea caracterului, în urma confruntării cu necunoscutul. „O călătorie în locul cel mai temut“, cu toate acestea, poate fi realizată la fel de bine spiritual, cât şi în mod concret. Ceea ce înseamnă totuşi „spiritual“ într-un astfel de context este un „pelerinaj“ printre aspectele respinse, urâte şi violent refulate ale experienţei personale. Aceasta este, în sensul propriu al cuvântului, o călătorie în ţara inamicului — în inima întunericului.

Atunci când experienţa pune sub semnul întrebării validitatea absolută a unui anumit sistem de credinţe, validitatea definiţiilor imoralităţii — şi duşmăniei — conţinute în acel sistem devine şi ea chestionabilă:

Trebuie să ne îndoim, în primul rând, de existenţa antinomiilor, iar în al doilea rând, să ne întrebăm dacă acele vulgare evaluări şi opoziţii ale valorilor pe care metafizicienii şi-au pus pecetea nu sunt cumva doar nişte evaluări superficiale, perspective provizorii, mai mult, doar nişte perspective dintr-un anumit unghi, poate că de jos în sus, din „perspectiva broaştei“, ca să folosim o expresie familiară pictorilor. În ciuda întregii valori ce trebuie atribuită Adevărului, Veridicităţii, Altruismului, s-ar putea să fim nevoiţi a atribui o valoare superioară, fundamentală aparenţei, voinţei de a înşela, egoismului, ardorii. Ar fi chiar posibil ca valoarea acestor lucruri bune şi venerabile să consiste tocmai în modul penibil în care ele sunt înrudite, înnodate, încârligate şi poate chiar identice în esenţă cu acele lucruri rele ce par să le fie opuse.[691]

Recunoaşterea potenţialului în transformarea prima materia a însemnat reîntâlnirea cu experienţa personală anterior refulată din cauza presiunii culturale şi deciziei personale. O astfel de experienţă poate să fi inclus ură, cruzime, pasiune fizică, lăcomie, laşitate, confuzie, îndoială, zborul imaginaţiei, libertatea gândului şi talent personal. Lucrurile pe care le evităm sau negăm sunt exact acelea care trasncend competenţa individuală, aşa cum este ea construită în prezent — lucrurile sau situaţiile care ne definesc limitările şi care reprezintă inferioritate, eşec, descompunere, slăbiciune şi moarte. Aceasta înseamnă că tot ce este dispreţuit şi temut, fiecare obiect al urii şi dispreţului, tot ceea ce semnifică laşitate, lipsa milei, ignoranţă — fiecare experienţă care strigă după negare — pot să constituie totuşi informaţii pentru viaţă. Jung afirmă:

În mare, alchimiştii au tins (simbolic) la o unificare totală a contrariilor şi au considerat-o indispensabilă pentru vindecarea tuturor relelor. De aceea ei nu au cerut numai, ci au şi căutat să găsească mijloacele şi căile pentru a produce acea fiinţă care să unească în sine toate contrariile.[692]

Alchimia vorbeşte despre „uniunea scânteilor de suflet, pentru a produce aur“. Aceste scântei — scintillae — sunt „lumina din întuneric“, conştiinţa asociată cu elementele slab integrate sau chiar ostile ale personalităţii individuale.[693] Germenele sau sămânţa unităţii se poate manifesta simbolic în orice moment al

procedurii şi ajunge să domine mai târziu, dacă procedura are succes. Acest centru — „sinele“[694] lui Jung — uneşte elementele disparate („compulsia stelelor“) într-unul, în cursul unei călătorii circulare, ciclice (de-a lungul căii spiralate revoluţionare). Acest centru emergent a fost privit de către alchimişti ca spiritul Mercur (trickster-ul „încastrat“ în materie) sau ca „pelicanul“ mitic, acela care îşi hrănea puii cu propriul trup şi sânge şi era, de aceea, o alegorie atât a lui Hristos, cât şi a lui uroboros (cel autofag). Centrul era, de asemenea, considerat piatra filosofală (solitara) „respinsă de constructori“, direct identificată cu Hristos, precum şi piatra pe lângă care putea fi găsită siguranţa. Această piatră, acest centru stabil şi indestructibil, „incorpora“ principiul patriarhal şi pe cel matriarhal (regele şi regina), şi era, de asemenea, considerat „progenitura“ haosului fertilizat de ordine. Apariţia lapis-ului / a lui Hristos / a pelicanului din domeniul dragonului haosului este reprezentată în Figura 65: Dragonul haosului ca „loc de naştere“ al lui Hristos şi al lapis-ului.[695]

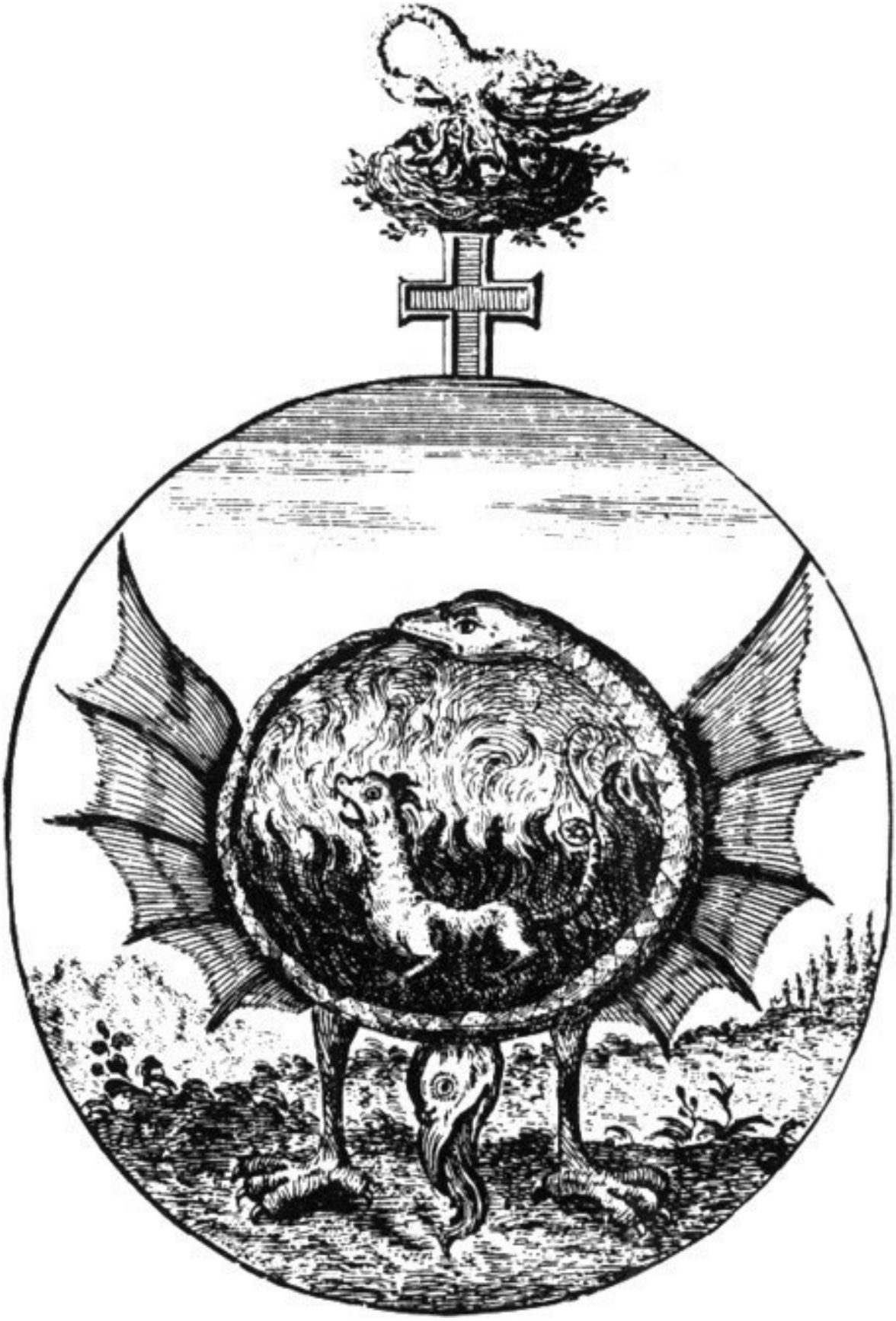


Figura 65. Dragonul haosului ca „loc de naştere“ al lui Hristos şi al lapis-ului.

Eroul mitologic se confruntă cu necunoscutul, în mod voluntar, îl taie în bucăţi şi construieşte lumea din bucăţile lui; identifică şi învinge răul şi îl salvează pe tatăl ancestral, care zace în lumea subpământeană; se uneşte, conştient, cu mama virgină şi produce copilul divin; şi mediază între regii duşmani şi războinici. El este, de aceea, explorator, creator, amant, judecător şi pacificator. Eroul este, de asemenea, cel care a călătorit peste tot — care a „stăpânit teritorii străine“ (chiar şi pe cele locuite de duşmanul său). Această „călătorie peste tot“ şi „stăpânirea teritoriilor străine“ au o semnificaţie psihologică şi un sens social: eroul divin cunoaşte şi înţelege „căile duşmanului“ şi le poate folosi în avantajul său.

Conjuncţia

Procesul recunoaşterii complete, simbolizate sau dramatizate ca pelerinaj, pregăteşte scena pentru activarea secvenţei alchimice finale, care constă în uniunea (ipotetică) a tuturor „lucrurilor“ manifeste în prezent. Jung subliniază „viziunea Arisleus“ în studiul său, Psihologie şi alchimie. Această viziune conţine toate elementele „teoriei“ alchimice descrise în formă episodică/narativă. Analiza lui secvenţială ajută la proiectarea unei lumini teatrale asupra naturii „conjuncţiei“:

Arisleus îşi povesteşte aventura avută la rex marinus, în a cărui împărăţie nimic nu rodeşte şi nimic nu se înmulţeşte. Căci acolo nu sunt filosofi. Acolo sunt amestecate doar cele asemănătoare; drept urmare, nu are loc nicio procreere. La sfatul filosofilor, regele trebuie să-i împerecheze pe copiii săi, Thabritius şi Beya, pe care i-a zămislit din creierul său.[696]

Jung comentează:

Thabritius este principiul masculin, spiritual al luminii şi al logosului care, asemenea gnosticului nous, se scufundă în îmbrăţişarea naturii fizice (physis).[697]

Aceasta este elaborarea unei idei prezentate anterior:

El este identic cu zeul Anthropos: apare lângă Demiurg, dar este un adversar al sferelor planetare. El sfâşie cercul sferelor şi se apleacă peste pământ şi apă (adică este gata să se proiecteze în elemente). Umbra lui cade pe pământ; dar imaginea lui se oglindeşte în apă. Aceasta înflăcărează iubirea elementelor, iar frumuseţea divină a imaginii oglindite îi place şi lui atât de mult, încât ar vrea să-şi aibă lăcaşul înăuntru. Dar, de îndată ce coboară, Physis îl îmbrăţişează cu dragoste pătimaşă.[698]

Este important să înţelegem acest comentariu, de asemenea, pentru a aprecia complet natura prima materia. Prima materia — Physis — conţine atât spirit, principiul masculin, cât şi materie, femininul (Beya, în naraţiunea sa). Prima materia — dragonul haosului — serveşte simultan drept sursă a lucrurilor, subiectul în faţa căruia apar regii şi reprezentările lucrurilor caracteristice lui. Aceasta nu este doar o „sursă“ materială; este însuşi necunoscutul absolut, în îmbrăţişarea căruia spiritul „doarme“, până când este eliberat (în cursul explorării care transformă sinele, odată cu producerea a ceva „real“ şi nou). Jung continuă, cu o idee cu care acum suntem familiarizaţi:

În măsura în care regele este exanimis, adică neînsufleţit, sau ţara lui e neroditoare, lucrul acesta vrea să spună că starea ascunsă este una de latenţă şi potenţialitate. Obscuritatea şi adâncul mării nu înseamnă altceva decât starea inconştientă a unui conţinut proiectat în chip invizibil. În măsura în care un astfel de conţinut aparţine totalităţii personalităţii şi este doar aparent desprins prin

proiecţie de context, se produce întotdeauna o atracţie între conştiinţă şi conţinutul proiectat. Aceasta se manifestă de cele mai multe ori sub forma fascinaţiei. Alegoria alchimică exprimă această stare de fapt prin strigătul de ajutor al regelui din adâncul stării inconştiente şi scindate. Conştiinţa ar trebui să dea ascultare acestei chemări; ar trebui operari regi (a face serviciul regelui), căci asta ar fi nu doar înţelepciune, ci şi mântuire. Ceea ce înseamnă însă necesitatea coborârii în lumea întunecată a inconştientului, … aventura călătoriei nocturne pe mare, al cărei scop şi sfârşit este restaurarea vieţii, renaşterea şi izbânda asupra morţii.[699]

În ciuda riscului, Arisleus şi „însoţitorii“ săi imaginari fac faţă călătoriei în regatul regelui scufundat. Această călătorie se termină îngrozitor, odată cu moartea lui Thabritius. Moartea sa seamănă cu cea a lui Osiris şi simbolizează încheierea coborârii spiritului în „materie“ sau în inconştient ori necunoscut (unde apoi zace „implicit“ sau „nerevelat“ şi „cheamă ajutor“, oferind bogăţii salvatorului său). Jung continuă povestea:

Moartea fiului regelui este, fireşte, un lucru penibil şi primejdios. Coborând în inconştient, conştiinţa se pune într-o situaţie primejdioasă; căci este ca şi cum s-ar stinge. Este situaţia eroului primitiv devorat de dragon. Deoarece e vorba de o diminuare sau de o extincţie a conştiinţei, iar un astfel de abaissement du niveau mental este acel peril of the soul de care primitivul se teme cel mai mult (anume spaima de duhuri), destrămarea intenţionată sau chiar din neatenţie a acestei stări este un sacrilegiu sau o încălcare a tabuului care atrage cele mai grele pedepse. Drept urmare, regele îi închide pe Arisleus şi pe soţii săi într-o casă triplă de sticlă, împreună cu cadavrul fiului regelui. Eroii sunt deci captivi în lumea de jos, şi anume pe fundul mării, unde trebuie să treacă prin tot felul de lucruri înfricoşătoare şi să stea optzeci de zile într-o arşiţă intensă. La dorinţa lui Arisleus, Beya este închisă cu ei. (Varianta din Visio sugerează că închisoarea este uterul Beyei.) Ei sunt deci dominaţi de inconştient şi lăsaţi, neajutoraţi, la voia acestuia; ceea ce nu înseamnă altceva decât că ei s-au dat de bunăvoie morţii, cu scopul de a zămisli o viaţă mai rodnică în acel teritoriu al sufletului aflat până acum în inconştienţa obscură şi în umbra morţii.[700]

„Scopul“ coborârii descris în această povestire este „găsirea în acel teritoriu primejdios (adâncul apei, peşteră, pădure, insulă, cetate etc.) a „comorii greu de atins“ (tezaur, fecioară, elixirul vieţii, izbânda asupra morţii etc.).“[701]

Jung îşi încheie comentariul în felul următor:

Acea sfială şi rezistenţă pe care o resimte orice om natural în faţa unei scufundări prea adânci în sine reprezintă, de fapt, spaima de călătoria în Hades. Dacă am simţi doar rezistenţa, lucrurile n-ar fi prea rele. În realitate însă fundalul sufletesc, acel spaţiu întunecat, necunoscut, exercită o atracţie fascinantă, care ameninţă să devină copleşitoare cu cât se pătrunde mai adânc. Primejdia psihologică ce apare constă în destrămarea personalităţii în componentele ei funcţionale, precum funcţii ale conştiinţei, complexe, unităţi ereditare etc. Dezintegrarea — o schizofrenie funcţională, uneori chiar reală — este tocmai ceea ce i se întâmplă lui Gabricus (în varianta Rosarium philosophorum): el este dezintegrat în atomi în trupul Beyei… Acest eveniment este o repetare a conjuncţiei dintre nous şi physis. …Mitul eroului cunoaşte starea de a fi înghiţit în pântecele balenei sau al dragonului: acolo domneşte, de cele mai multe ori, o asemenea arşiţă, încât eroul îşi pierde părul, adică este renăscut chel ca un sugar. … Filosoful face călătoria în iad în calitate de „mântuitor“.[702]

Povestirea continuă:

I-am părăsit adineauri pe Arisleus şi pe soţii săi, împreună cu Beya şi cu Thabritius mort, în casa triplă de sticlă în care i-a închis rex marinus. Ei suferă de arşiţă intensă, la fel ca cei trei bărbaţi aruncaţi în cuptorul încins de regele Nabucodonosor. Regele are viziunea unui al patrulea, care este asemenea unui fiu al zeilor, aşa cum relatează Daniel 3:25. Viziunea nu este lipsită de legătura cu alchimia, în măsura în care aceasta revine mereu în nenumărate locuri asupra faptului că lapis este trinus et unus (ternar şi unar). El se compune din patru elemente, dintre care focul reprezintă spiritul ascuns în materie, aşa cum am văzut. Acesta este cel de-al patrulea care lipseşte şi este totuşi de faţă, care apare întotdeauna în ceasul suferinţei dogorâtoare din cuptor, ilustrând prezenţa divină: ajutorul şi desăvârşirea operei. Chinuiţi, Arisleus şi soţii săi îl văd în vis pe

maestrul lor, pe Pitagora, şi-i cer ajutorul. Acesta le trimite pe discipolul său, pe Harforetus, care este „autorul hranei“. Opera este astfel încheiată, iar Thabritius, din nou, viu. Putem presupune ca Harforetus a adus hrana miraculoasă. Dar lucrul acesta devine clar abia odată cu descoperirea lui Ruska, cel care ne-a pus la îndemână textul din Codex Berolinensis. Acolo, în introducerea care lipseşte din ediţia tipărită în Visio, scrie: „Pitagora spune: Voi scrieţi şi aţi consemnat deja pentru posteritate cum trebuie plantat acest copac şi cum cel care mănâncă din roadele lui nu mai flămânzeşte niciodată“.[703]

Opus-ul alchimic a însemnat, la un anumit nivel de analiză, integrarea completă a „necunoscutului“ şi a „cunoscutului“, în măsura în care aceasta poate fi obţinută, dar mai profund, participarea la procesul care a făcut „un singur lucru“ din necunoscut şi cunoscut. Acest construct şi act de construire are de obicei ţeluri „îngemănate“, în măsura în care a constituit căutarea perfecţiunii: primul dintre aceste ţeluri a fost uniunea fundalului feminin, matern, al „lumii necunoscute «materiale»“, agitată cu pericol, pasiune şi senzualitate, în armonie cu principiul ordonator al spiritului. [Aceasta a fost reprezentată simbolic drept dizolvarea regelui mort şi regenerarea lui subsecventă, după ingerarea hranei miraculoase (care este aspectul benefic al necunoscutului, precum şi eroul, simultan)]. Al doilea ţel final a fost reintroducerea structurii psihice integrate în corpul fizic — „incarnarea“ conştientă a spiritului acum complet. Aşadar, aceasta însemna că uniunea obţinută de (re)incorporarea „necunoscutului material“ nu era completă, dacă era încă o chestiune de filosofie sau conceptualizare abstractă: spiritul bine integrat trebuia să fie realizat şi în comportament. Şi acesta nu era neapărat nici măcar stadiul final. Alchimistul Dorneus afirmă:

Nu numai pentru concepţia lui Dorneus, ci pentru alchimie în genere este important că o „unio mentalis“ încă nu înseamnă punctul culminant, ci numai prima etapă a procedurii. A doua treaptă este atinsă prin aceea că „unio mentalis“, adică unitatea dintre spirit şi suflet, este legată de corp. Ne putem însă aştepta la desăvârşirea lui mysterium coniunctionis abia când unitatea dintre spirit–suflet–trup s-a legat cu „unus mundus“ al începutului.[704]

Ideile lui Dorneus se referă la o conjuncţie conceptualizată ca un proces în trei stadii. Primul stadiu era „uniunea minţii“ („înfrângerea corpului de către uniunea mentală“). Acest stadiu se referă la integrarea „stărilor de motivaţie“ (pulsiuni, emoţii) într-o ierarhie unică, dominată de figura eroului explorator. Al doilea stadiu era (re)unirea minţii unificate cu corpul. Acesta este analog cu „al doilea stadiu“ al călătoriei eroului. După ce comoara este eliberată, ca urmare a luptei cu dragonul, aspectul pur personal al călătoriei eroului este încheiat. Până la urmă, el a găsit „comoara greu de atins“. Însă eroul trebuie să se întoarcă în comunitate. Aceasta este echivalentă cu hotărârea lui Buddha de a se retrage din starea de Nirvana, până când toţi cei care trăiau au putut să-şi facă casă acolo; este asemănătoare credinţei lui Buddha că mântuirea unuia era imposibilă, în prezenţa celor mulţi nemântuiţi. Reunirea minţii unificate cu corpul reprezintă inculcarea atitudinii potrivite în acţiune (şi este, de aceea, efectul eroului asupra lumii).

Al treilea stadiu este deosebit de greu de înţeles. Reconsiderarea temei „croitorului care repară“[705] — care poate să coasă gaura din cer, făcută de regele muribund — ar putea fi utilă pentru înţelegerea iniţială. Lucrurile care sunt greşite trebuie puse la loc. Acesta este un proces psihic, chiar dacă are loc doar ca o consecinţă a acţiunilor întreprinse „în lumea exterioară“. Uniunea corpului/spiritului unificate cu lumea înseamnă recunoaşterea echivalenţei esenţiale a întregii experienţe sau considerarea tuturor aspectelor experienţei ca fiind literalmente echivalente cu sinele. Presupunem existenţa unei bariere finale între „subiect“ şi „obiect“, dar există un punct de vedere care conferă tuturor aspectelor experienţei individuale — indiferent dacă „subiective“ sau „obiective“ — un statut egal, ca aspecte ale experienţei. Mântuirea oricărui aspect al acelei experienţe, prin urmare — fie „material“ sau „psihologic“, fie „sine“ sau „altul“ — este atunci considerată ca fiind acelaşi act, ca actul al cărui scop este întemeierea „regatului zeului“ (care este simultan o stare psihologică şi socială). De aceea, „lucrul spiritual“ poate fi considerat indiscernabil de „lucrul asupra circumstanţelor exterioare ale existenţei“: mântuieşte-te pe tine însuţi, mântuieşte lumea. Sau, alternativ: încercarea de a produce perfecţiunea lumii exterioare poate fi privită ca echivalentul încercării de a te perfecţiona pe tine însuţi. Până la urmă, dedicarea unui ideal necesită dezvoltarea autodisciplinei. Aceasta este ucenicie voluntară. Lumea şi sinele nu sunt locuri diferite; din această perspectivă, „totul este experienţă“. Încercarea de a-l mântui pe unul dintre ele provoacă mântuirea celuilalt.

Toate cele trei conjuncţii pot fi reprezentate simbolic de syzygy, „uniunea divină

a contrariilor“, în general consideraţi ca bărbat şi femeie:

1. în primul rând, „cunoscutul“ (cunoaşterea anterioară, subsumată categoriei patriarhal/spiritual) + „necunoscut“ (anomalia, subsumată categoriei matriarhal/afectiv/material/fizic) = „spirit unificat“;

2. apoi „spirit unificat“ (în acest context, subsumat categoriei patriarhal/spiritual) + „trup“ (subsumat categoriei matriarhal/material) = „spirit/trup unificat“;

3. apoi „spirit/trup unificat“ (în acest context, subsumat categoriei patriarhal/spiritual) + „lume“ (categoria matriarhal/material) = „spirit/trup/lume unificată“.

Toate aceste trei uniuni pot fi considerate variante ale „motivului incestului“ (perechile frate/soră, fiu/mamă, rege/regină). Stadiul întâi, „uniunea mentală“, a fost construit ca fiind necesar, valabil, dar incomplet; atingerea unei stări subiective ordonate (stadiul doi) a fost un alt pas important pe această cale:

De aceea învaţă, o, raţiune (mens), spune Dorneus, să profesezi o iubire participativă (charitatem) faţă de propriul corp, prin faptul că limitezi năzuinţele deşarte ale acestuia, astfel încât el este gata să facă totul cu tine. Pentru a se întâmpla acest lucru, îmi voi da silinţa ca el împreună cu tine să bea din izvorul puterii (virtus) şi, după ce cei doi vor fi devenit unul, voi să găsiţi pace în unire. Mergi, o, corpule, la acest izvor, pe care îl bei cu raţiunea (mens) ta până te saturi şi după aceea nu vei mai fi însetat după deşertăciuni. O, efect minunat al izvorului, care face din doi unul şi pace între duşmani. Izvorul iubirii (amoris) poate face din spirit şi suflet raţiune (mentem), dar aici el face din raţiune şi corp acel singur bărbat (virum unum).[706]

Cel de-al treilea stadiu totuşi a fost unul esenţial: cunoaşterea filosofică şi structura intrapsihică ordonată — chiar atunci când era întrupată — a fost considerată insuficientă. Acea uniune întrupată trebuia extinsă asupra întregii lumi — considerată „un aspect al experienţei“ şi, prin urmare, ca echivalent (chiar identic) cu sinele.

Procedura alchimică se baza pe încercarea de a „mântui“ materia, de a o

transforma în ideal. Această procedură a operat asupra presupunerii că materia era coruptă la origine — ca şi omul, în povestea Genezei. Studierea transformărilor coruperii şi a limitării a activat o secvenţă mitologică în mintea alchimistului. Această secvenţă a urmat tiparele căii, prin care se dezvoltaseră toate religiile. Creştinismul formal a adoptat poziţia conform căreia sacrificiul lui Hristos a pus capăt istoriei, iar „credinţa“ în acel sacrificiu garanta mântuirea. Alchimia a respins această poziţie, căutând ceea ce a rămas necunoscut. În acea căutare (eroică), alchimistul s-a aflat transformat:

În timp ce credinţa creştină consideră că omul a fost eliberat de păcat prin salvarea lui Hristos, alchimia era probabil de părere că „restitutio ad similitudinem primitivae ac incorruptae naturae“ (restabilirea la modelul naturii originare, necorupte) ar putea fi realizată prin opus-ul artei, lucru care nu se poate înţelege altfel decât că ea considera că opera de mântuire a lui Hristos era incompletă. Nu putem să nu simpatizăm măcar puţin cu această perspectivă, din punctul de vedere al actelor ruşinoase lipsite de scrupule şi numeroase ale „princeps huius mundus“. Pentru alchimist, care aparţine acelei ecclesia spiritualis, este de o importanţă majoră să devină el însuşi „vasul imaculat“ al Paracletului şi astfel să transpună în realitate, trecând dincolo de imitatio Christi, ideea de „Hristos“.[707]

Această „realizare a lui Hristos prin simpla imitaţie transcendentă“ este o idee copleştoare. Ea face din „credinţa“ religioasă ceva mult mai mult decât credinţa — ceva mult mai înspăimântător şi mult mai promiţător. Secvenţa transformării alchimice corespunde cu patimile lui Hristos, corespunde mitului eroului şi mântuirii lui. Mesajul esenţial al alchimiei este acela că respingerea individuală a tiraniei, căutarea voluntară a necunoscutului şi a înspăimântătorului — bazată pe credinţa în ideal — pot duce la o transformare individuală atât de copleşitoare, încât echivalentul său poate fi găsit doar în cele mai profunde mituri religioase:

… Fiul lumii celei mari, după cum spune Theocosmos, este o putere şi o lume dumnezeiască (pe care încă şi în ziua de astăzi din păcate mulţi din cei ce predau

în universităţi disciplinele naturii în spiritul păgânesc, precum şi făuritorii de medicamente o resping) [este o putere] a acelei pietre ca Theanthropos, Dumnezeu şi Om (pe care, după cum ne învaţă Sfânta Scriptură Biblică, ziditorii bisericilor au respins-o şi ei) de a fi o imagine. Şi de la aceasta, în şi din Marea Carte a Naturii [este] o ştiinţă trainică şi veşnică la cei înţelepţi şi copiii [discipolii] lor: Ba chiar o zugrăvire [contrafacere] minunat de vie a Mântuitorului nostru Iisus Hristos în şi din lumea cea mare care (corespunzător naşterii din minunata concepţie, forţelor indicibile, virtuţilor şi efectelor) fireşte îi seamănă foarte mult; astfel Domnul Dumnezeu, pe lângă Sfânta Istorie Biblică a Fiului Său, a făcut să fim închipuiţi şi zugrăviţi după natură şi în Cartea Naturii.[708]

În această căutare a necunoscutului, alchimistul a experimentat schimbarea psihologică, aşa cum a fost ea la început, în contact cu necunoscutul pe care sistemul patriarhal (monoteist) l-a dezvoltat în cele mai îndepărtate momente ale istoriei. Exprimarea simbolică a acţiunii instinctului se manifestă în unele variante ale mitului eroului ori de câte ori necunoscutul este urmărit, fără evitare, în încercarea de a îmbunătăţi viaţa. Alchimistul a trăit ceea ce trăieşte mereu individul când hotărăşte să înfrunte fiecare aspect al existenţei sale (individuale şi colective), fără negare sau recurgere la idei preconcepute sterile.

Emoţia ce vibrează în textul nostru precum şi în Aurora consurgens este autentică, dar ar fi complet de neînţeles dacă lapis nu ar fi nimic decât o materie chimică. Ea nu trebuie derivată însă nici din contemplarea patimii, ci reprezintă trăirea genuină a unui om care a ajuns în conţinuturile compensatorii ale inconştientului, încercând cu seriozitate şi spirit de sacrificiu să cerceteze necunoscutul (= inconştientul). Desigur că nu a putut să nu vadă asemănarea conţinuturilor sale (proiectate) cu reprezentările dogmatice, şi de aceea ar fi putut fi înclinat să presupună că ideile sale nu sunt nimic altceva decât tocmai reprezentările religioase cunoscute pe care le-a folosit în explicarea chimiei. Dar textele arată clar că, dimpotrivă, trăirea specială a opus-ului are o tendinţă crescândă de a asimila dogma, respectiv de a se amplifica prin aceasta.[709]

În creştinism, spiritul coboară în materie, iar rezultatul uniunii este naşterea lui Hristos (şi, din nefericire, realizarea formală a adversarului său). În alchimie, care a compensat perspectiva unilaterală a creştinismului, materia se ridică spre spirit, cu rezultat asemănător: crearea lapis-ului sau a pietrei filosofale, care are o asemănare inconfundabilă cu Hristos întrupat într-o formă abstract materială. Această formă, piatra filosofală, lapis-ul, era compusă din cele mai paradoxale elemente: era primară, ieftină, imatură şi volatilă; perfectă, preţioasă, veche şi solidă; vizibilă tuturor, totuşi misterioasă; preţioasă, întunecată, ascunsă şi evidentă, purtând un singur nume şi mai multe nume. Lapis-ul era, de asemenea, regele reînnoit, bătrânul înţelept şi copilul. Bătrânul înţelept posedă charisma înţelepciunii, respectiv, cunoaşterea care transcende limitele istoriei. Copilul reprezintă spiritul creator, potenţialitatea existentă în om, Sfântul Duh. El nu este copilul ignoranţei, ci inocenţa maturităţii. El precede şi antedatează istoria în sensul subiectiv şi colectiv:

Copilul este ceea ce-i părăsit şi expus şi este, totodată, de-o putere divină, începutul insignifiant, îndoielnic, precum şi sfârşitul triumfător. „Eternul copil“ din om este o experienţă indescriptibilă, o inadaptare, un inconvenient şi o prerogativă divină, o imponderabilitate care reprezintă valoarea şi nonvaloarea ultimă.[710]

Această valoare finală, ţelul căutărilor alchimiştilor, este descoperirea şi întruparea sensului vieţii înseşi: fiinţa subiectivă integrată, exprimându-şi activ natura prin manipularea posibilităţilor inerente lumii mteriale/necunoscute. Acest scop este producerea unei condiţii intrapsihice integrate — identică celei a eroului mitologic — „puse în act“ într-o lume considerată echivalentul sinelui. Producerea acestei condiţii — lapis philosophorum — constituie „antidotul“ pentru „corupţia lumii“, apărută ca urmare a alungării din rai [urmare a apariţiei conştiinţei de sine (parţiale)]. Lapis-ul este „agentul transformării“, echivalentul eroului mântuitor mitologic — capabil să transforme „metalele de bază în aur“. Ea este, ca atare, ceva mai valoros decât aurul — exact aşa cum eroul este mai valoros decât oricare dintre producţiile sale concrete. Opus-ul alchimic „complet“ — având ca scop producerea lapis-ului — este prezentat schematic în Figura 66: Opus-ul alchimic ca mit al mântuirii.

Alchimia a fost un mit viu: mitul omului individual ca mântuitor. Creştinismul organizat s-a „sterilizat“, ca să spunem aşa, insistând asupra venerării unui adevăr extern ca mijloc al izbăvirii. Alchimiştii au (re)descoperit eroarea acestei ipoteze şi au înţeles în cele din urmă că identificarea cu mântuitorul era necesară în realitate, nu venerarea lui; acele mituri ale mântuirii aveau putere adevărată când erau incorporate şi puse în act, mai curând decât crezute, în vreun sens abstract. Aceasta a însemnat: a spune că Hristos era „cel mai mare om din istorie“ — o combinaţie de divin şi muritor — nu era exprimarea suficientă a credinţei.

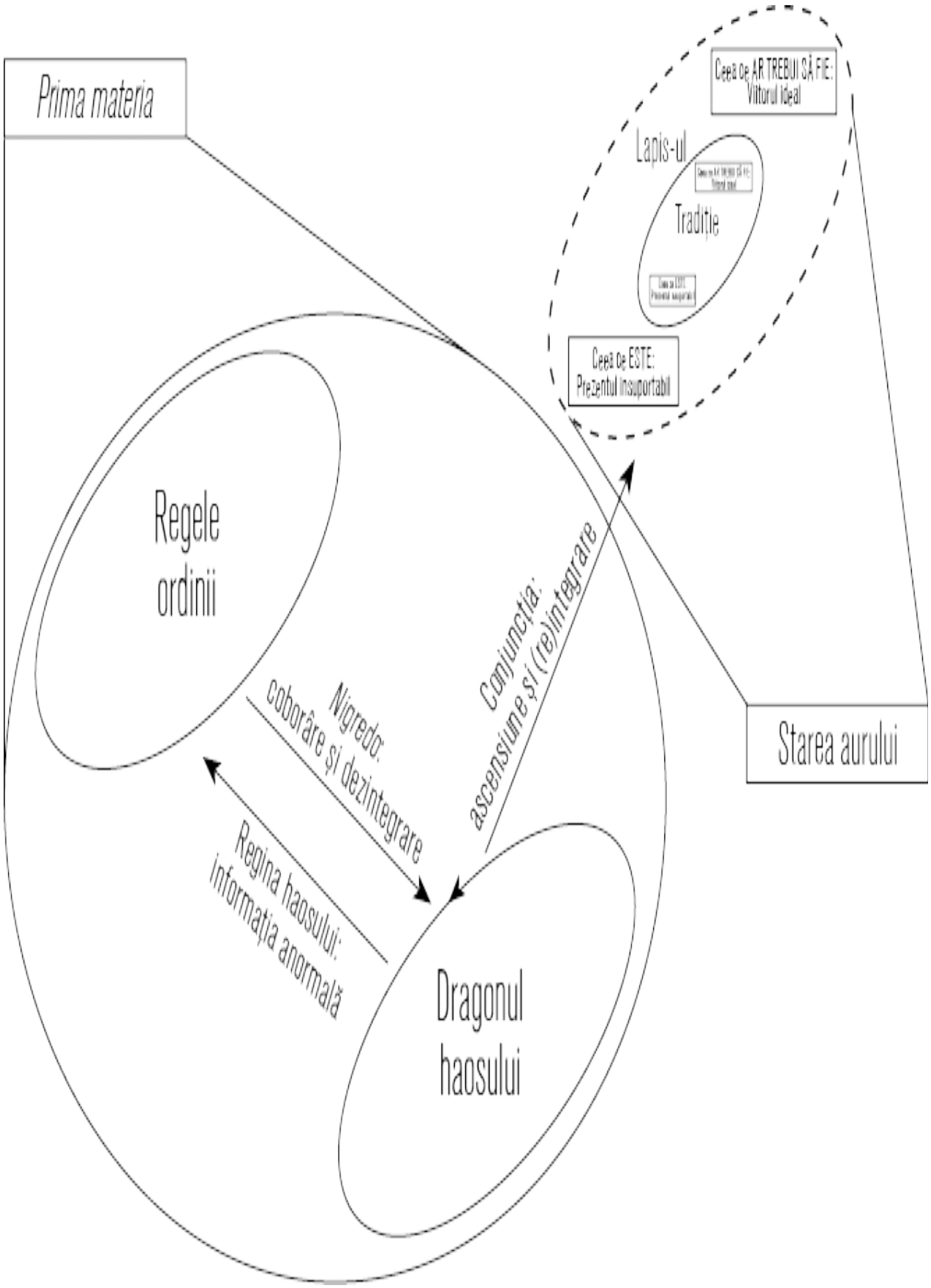

Prima materia
Ceea ce AR TREBUI SĂ FIE:
Viitorul ideal
Lapis-ul
Tradiție
Ceea ce ESTE:
Prezentul insuportabil
Regele ordinii
Nigredo:
coborâre și dezintegrare
Conjuncția:
ascensiune și (re)integrare
Regina haosului:
informația anormală
Dragonul haosului
Starea aurului

Figura 66. Opus-ul alchimic ca mit al mântuirii

Exprimarea suficientă însemna încercarea de a trăi mitul eroului, în limitele personalităţii individuale — de a purta în mod voluntar pe umeri crucea existenţei, de a „uni contrariile“ cu un singur piept şi de a sluji drept mediator conştient activ între forţele generatoare eterne ale cunoscutului şi necunoscutului.

Concluzie: Divinitatea de interes

Anomaliile se manifestă la graniţa dintre haos şi ordine, ca să spunem aşa, şi au un aspect ameninţător şi promiţător. Aspectul promiţător domină atunci când contactul este voluntar, când agentul explorator este actualizat — când individul a explorat toate anomaliile anterioare, a eliberat „informaţiile“ pe care le conţineau şi a construit o personalitate puternică şi o „lume“ puternică din informaţiile obţinute. Aspectul ameninţător domină, atunci când contactul este involuntar, când agentul explorator nu este actualizat, când individul a fugit de evidenţa erorilor sale anterioare, nu a reuşit să extragă informaţiile care pândeau în spatele greşelilor sale, şubrezindu-şi personalitatea şi destabilizând această lume.

Fenomenul de interes — precursorul comportamentului explorator — semnalează prezenţa unei anomalii potenţial benefice. Interesul se manifestă acolo unde există un fenomen asimilabil, dar inedit: unde ceva nou se ascunde într-o formă parţial comprehensibilă. Aderenţa plină de devotament la dictatele interesului — presupunând un caracter în mod corespunzător disciplinat — asigură prin urmare stabilizarea şi reînnoirea personalităţii şi a lumii.

Interesul este un spirit care tentează din necunoscut, un spirit care strigă din afara „zidurilor“ societăţii. Urmărirea interesului individual înseamnă a pleca urechea la chemarea acestui spirit, călătorind în afara zidurilor protectoare ale dependenţei copilăriei şi ale identificării cu grupul din adolescenţă, întorcându-te ca să reîntinereşti societatea. Aceasta înseamnă că urmărirea interesului individual — dezvoltarea individualităţii autentice — este echivalentă identificării cu eroul. O astfel de identificare face ca lumea să fie suportabilă, în pofida tragediilor sale, şi reduce suferinţa nevrotică, aceea care distruge credinţa, la un minimum absolut.

Acesta este mesajul pe care oricine vrea să îl audă. Riscă-ţi siguranţa! Confruntă-te cu necunoscutul! Nu te mai minţi şi fă ceea ce inima ta îţi spune cu adevărat să faci! Vei fi mai bun, făcând asta, şi la fel va fi şi lumea.

Introducere

Cum să te sustragi acestei priviri fatale care va provoca o profundă tristeţe? Acea privire întoarsă din adâncul veninos al începuturilor ce ni-l relevă limbajul pe care un astfel de om îl posedă — acea privire care e un suspin. „Ah, dacă aş putea fi un altul; nu contează cine!“ Aşa suspina acea privire: „dar nu-i nicio speranţă. Sunt cel care sunt: cum aş putea să mă lepăd de mine însumi? Şi totuşi — sunt obosit de mine!“… Chiar pe acest teren al dispreţului de sine, un teren mlăştinos, creşte iarba cea rea, planta cea veninoasă, măruntă, ascunsă, perfidă şi mieroasă. Aici mişună viermii urii şi ai resentimentului; aerul este impregnat cu miasme secrete şi inavuabile, aici se înnoadă fără odihnă firele unei conjuraţii maligne, conjuraţia celor care suferă durerea contra celor robuşti şi triumfători, aici chiar aspectul celor care triumfă este detestat. Şi câte minciuni pentru a nu mărturisi ura în sine! Ce risipă de vorbe mari şi de gesturi, câtă artă în calomnia „loilă“! Nepoftiţii: ce torent de nobilă elocvenţă curge pe buzele lor! Câtă supunere blândă, mieroasă, vâscoasă în ochii lor sticloşi! Şi ce poftesc, la urma urmei? Cel puţin să reprezinte dreptatea, dragostea, înţelepciunea, superioritatea, — iată ambiţia acestor „inferiori“, a acestor bolnavi! Şi cât te face de abil o astfel de ambiţie! Trebuie admirată mai ales şiretenia falsificatorilor care încep să imite amprenta virtuţii şi chiar clinchetul virtuţii, sunetul aurului. În prezent sunt în întregime sub contract cu virtutea, aceşti slabi, aceşti incurabili, desigur: „Noi suntem singurii buni, singurii drepţi, strigă ei, suntem singurii homines bonae voluntatis“. Trec printre noi ca nişte reproşuri vii, ca şi cum ar vrea să ne avertizeze, ca şi cum sănătatea, robusteţea, forţa, mândria, sentimentul puterii ar fi pur şi simplu vicii pe care ar trebui să le ispăşeşti, să le ispăşeşti amarnic: căci, în fond, ei înşişi sunt gata de a ispăşi, poftesc să joace rol de călăi![711]

Citeam cartea lui Jeffrey Burton Russell, Mephistopheles: The Devil in the Modern World[712], şi am ajuns la pasajul în care discută despre Fraţii Karamazov de Dostoievski. Russell discută argumentul lui Ivan în favoarea ateismului, fiind probabil cel mai puternic argument expus vreodată:

Exemplele lui Ivan despre rău, toate luate din ziarele anului 1876, sunt imposibil de uitat: nobilul care le porunceşte câinilor să sfâşie un băiat de ţărani în faţa mamei acestuia; bărbatul care îşi loveşte calul, care se chinuie, cu biciul „peste ochii săi blânzi“; părinţii care îşi încuie fetiţa toată noaptea în privată, în timp ce aceasta se izbeşte cu capul de pereţi, cerând îndurare; turcul care distrează un bebeluş cu pistolul său strălucitor, înainte de a-i zbura creierii. Ivan ştie că astfel de orori apar zilnic şi pot fi multiplicate la nesfârşit. „Am luat cazul copiilor, explică Ivan, pentru a-mi susţine pledoaria. Nu voi spune nimic despre celelalte lacrimi care îneacă pământul.“[713]

Russell afirmă:

Relaţia răului cu Dumnezeu a devenit încă o dată, în secolul Auschwitz-ului şi al Hiroshimei, un punct central al discuţiilor filosofice şi teologice. Problema răului poate fi afirmată simplu: Dumnezeu este omnipotent; Dumnezeu este perfect bun; un astfel de Dumnezeu nu i-ar permite răului să existe; dar observăm că răul există; prin urmare, Dumnezeu nu există. Variaţiile pe această temă sunt aproape infinite. Problema nu este doar abstractă şi filosofică, desigur; ea este şi personală şi imediată. Credincioşii tind să uite că Dumnezeul lor îi ia omului toate lucrurile la care el ţine: posesiuni, bunăstare, succes, profesie sau meşteşug, cunoaştere, prieteni, familie, viaţă. Ce fel de Dumnezeu este acesta? Orice religie decentă trebuie să se confrunte deschis cu această problemă, şi niciun răspuns care nu poate fi dat în faţa copiilor care mor nu este credibil.[714]

Mi se pare că folosim ororile lumii ca să ne justificăm propria inadecvare. Presupunem că vulnerabilitatea umană este o cauză suficientă a cruzimii umane. Dăm vina pe Dumnezeu şi pe creaţia lui Dumnezeu pentru chinuirea şi pervertirea sufletelor noastre şi pretindem, tot timpul, că suntem victime inocente ale circumstanţei. Ce poţi să-i spui unui copil care moare? Îi spui: „Poţi să faci asta; există ceva în tine care este suficient de puternic pentru a face asta“. Şi nu foloseşti teribila vulnerabilitate a copiilor ca pe o scuză pentru respingerea existenţei şi perpetuarea răului conştient.

Nu am multă experienţă ca psiholog clinician. Totuşi, doi pacienţi mi-au rămas în minte. Primul era o femeie, de vreo treizeci şi cinci de ani. Arăta de cincizeci. Îmi aducea aminte de un ţăran medieval — ideea mea despre un ţăran medieval. Era murdară: haine, păr, dinţi; acoperită de tipul acela de murdărie căruia îi trebuie luni întregi ca să se depună. Era insuportabil de timidă; nu aborda pe nimeni despre care credea că are un statut mai înalt decât ea — virtual, oricine —, cocoşată, cu ochii acoperiţi de mâini, ambele mâini, ca şi cum nu ar fi putut tolera lumina.

Făcuse terapie comportamentală la Montreal, ca pacient ambulatoriu, şi era o imagine cunoscută de întregul personal permanent al clinicii. Unii au încercat s-o ajute să iasă din această atitudine nefericită, care îi făcea pe oamenii de pe stradă să păstreze distanţa, să o considere nebună şi imprevizibilă. A reuşit să stea o vreme fără să-şi pună mâinile la ochi, dar se întorcea la vechile obiceiuri imediat ce părăsea clinica.

Este posibil să fi suferit de vreo formă de retard, ca urmare a unui defect biologic; era greu de spus, pentru că mediul din care provenea era atât de îngrozitor, încât este posibil ca tocmai el să o fi adus în starea aceea. Era analfabetă. Trăia cu mama ei, despre al cărei caracter nu ştiam nimic, şi cu o mătuşă în vârstă, bolnavă la pat. Prietenul ei era un schizofrenic violent şi alcoolic, care o maltrata psihic şi fizic, zăpăcindu-i mintea simplă cu tirade despre diavol. Ea nu avea nimic: frumuseţe, inteligenţă, familie iubitoare, abilităţi, creativitate. Nimic.

Cu toate acestea, nu venise în terapie ca să-şi rezolve propriile probleme, nici ca să-şi descarce sufletul sau să descrie abuzurile şi victimizarea la care era supusă de către ceilalţi. Venise pentru că voia să facă ceva pentru cineva care era într-o situaţie mult mai rea decât a ei. Clinica la care îmi făceam stagiul de practică era asociată cu un mare spital psihiatric. Toţi pacienţii care mai rămăseseră după mutarea în centre de îngrijire comunitară, în anii ’70, erau atât de incapacitaţi, încât nu puteau supravieţui de unii singuri. Clienta mea făcuse ceva voluntariat, destul de puţin, în acel spital şi hotărâse să se apropie de un pacient sau o pacientă — să îl ducă afară, la plimbare. Cred că îi venise această idee pentru că avea un câine pe care îl plimba regulat şi de care îi plăcea să aibă grijă. Tot ce dorea de la mine era s-o ajut să aranjeze lucrurile — s-o ajut să găsească pe cineva pe care să-l scoată afară; s-o ajut să găsească pe cineva, în birocraţia din spital, care să permită acest lucru. Nu am reuşit să fac prea multe pentru ea, dar n-a părut să-mi poarte pică.

Se spune că o sigură dovadă contra unei anumite teorii este suficientă pentru a combate acea teorie. Desigur, oamenii nu se gândesc în felul acesta, şi probabil nici nu ar trebui. În general, o teorie este prea utilă pentru a renunţa la ea cu uşurinţă — prea dificil de generat —, iar dovada împotriva ei ar trebui să fie consistentă şi credibilă, înainte să fie acceptată în mod necondiţionat. Însă existenţa acestei femei m-a făcut să gândesc. Ea era predestinată unei fundături psihopatologice, din punctul de vedere al determinismului biologic şi de mediu — condamnată cu siguranţă. Şi poate că uneori îşi bătea câinele sau poate că era răutăcioasă cu mătuşa ei bolnavă. Poate. Nu am văzut-o niciodată răzbunătoare sau agresivă, nici chiar atunci când dorinţele ei simple au fost zădărnicite. Nu vreau să spun că era o sfântă, pentru că nu am cunoscut-o suficient de bine pentru a spune asta. Dar adevărul este că, în nefericirea şi simplitatea ei, nu-şi plângea de milă şi putea privi în afara propriei persoane. De ce nu era coruptă — crudă, dezechilibrată şi nefericită? Avea toate motivele să fie. Dar nu era.

În felul ei simplu, ea făcuse alegerile potrivite. Rămăsese însângerată, dar dârză. Şi mi se părea, pe bună dreptate sau nu, a fi un simbol al omenirii în suferinţă, crunt afectată, dar capabilă totuşi de curaj şi iubire:

Puterile Eterice la fel

Le-am fost creat — şi Duhurile toate,

Şi cele ce ţinură piept ispitei,

Şi cele ce căzură… În chip slobod

Ţinut-au piept cele ce piept ţinură,

Cum slobod cele ce-au căzut căzut-au.

Nebucurându-se de libertate,

Au ce dovadă sinceră puteau

Să dea, de ascultare, de credinţă,

De dragoste neabătută? Dacă

N-ar fi făcut nimic decât constrânse,

Şi nu din voia lor, au prin ce merit

Se-nvredniceau eu însumi să le laud?

Şi ce plăcere-aş fi-ncercat şi eu

În ascultarea astfel dovedită,

Atuncea când Voinţa, Judecata,

(Alegere fiind şi cea din urmă)

De libertate despuiate, vane

Şi nefolositoare amândouă,

Ajunse astfel pradă inerţiei,

I-ar fi slujit Nevoii şi nu Mie?

Astfel create, cum aveau şi dreptul,

Pe drept nici nu pot să-l învinuiască

Pe Făcătorul lor — şi nici Destinul,

Nici felul cum au fost făcute ele,

De parcă, prin supremă preştiinţă

Sau printr-o hotărâre absolută

Le-ar fi predominat Predestinarea.

Îşi hotărâră răzvrătirea înseşi —

Nu Eu am hotărât-o; prevăzând-o,

Greşeala lor n-a fost înrâurită

De preştiinţa mea; neprevăzând-o,

Aceeaşi, sigur, le era greşeala.

Deci, fără cel mai mic imbold şi fără

Vreo umbră de înrâurire-a soarţii,

Sau prevedere-a mea de neschimbat,

Cad în greşeală ei, ei înşişi lor

În toate cele fauri, totodată

Şi în alegere, şi-n judecată.

Eu slobozi i-am creat — şi numai slobozi

Se cade să rămână, până când

Ei înşişi se vor fereca în lanţuri.

Astfel s-ar cere firea să le-o schimb

Şi să revoc tot Eu eterna lege,

Neschimbătoare, care-a poruncit

Şi libertatea lor; ei singuri numai

Şi-au poruncit căderea.[715]

Celălalt pacient despre care vreau să vorbesc era un schizofren internat într-o mică secţie dintr-un alt spital. Avea cam douăzeci şi nouă de ani când l-am întâlnit — cu câţiva ani mai mare decât eram eu la vremea respectivă — şi în ultimii şapte ani trecuse prin internări repetate. Primea, desigur, medicaţie antipsihotică şi participa la activităţile de terapie ocupaţională de pe secţie —

confecţiona suporturi pentru pahare şi creioane şi tot soiul de alte obiecte —, dar nu reuşea să-şi menţină concentrată atenţia şi nici măcar nu era prea îndemânatic. Supervizorul mi-a spus să-i administrez un test de inteligenţă — WAIS-R[716] standard (mai mult ca să capăt experienţă decât pentru stabilirea unui diagnostic). I-am dat pacientului nişte cuburi roşii şi albe din subtestul Block Design Subtest. El trebuia să aranjeze cuburile astfel încât ele să se potrivească unui tipar imprimat pe nişte cartonaşe. Le-a luat şi a început să le rearanjeze pe masă, în faţa lui, în timp ce eu îl cronometram, lucru stupid, de altfel. Sarcina era imposibilă pentru el, chiar şi în cele mai simple etape ale ei. Părea distras şi frustrat. L-am întrebat: „Ce se întâmplă?“ Mi-a spus: „Lupta dintre bine şi rău din ceruri se dă în mintea mea“.

În momentul acela, am oprit testarea. Nu ştiam exact ce să fac cu acest comentariu al lui. Era limpede că suferă, iar testul părea că-i înrăutăţeşte starea. Ce simţea? Nu minţea, asta era sigur. În faţa unei asemenea declaraţii, părea ridicol să continui.

Am petrecut mai mult timp cu el în vara aceea. Nu întâlnisem pe nimeni care să fie atât de evident bolnav psihic. Discutam, pe secţie şi, din când în când, îl luam la o plimbare prin spital. Era al treilea fiu al unei familii aflate la prima generaţie de imigranţi. Fratele cel mare era avocat, iar cel mijlociu, medic. Părinţii aveau ambiţii mari pentru fiii lor, lucru evident, fiind oameni muncitori şi disciplinaţi. El era student şi voia să-şi obţină diploma de licenţă (în imunologie, poate — nu-mi mai amintesc exact). Fraţii lui reprezentatu un exemplu descurajant, iar el simţea presiunea de a reuşi, la rândul lui. Însă activitatea lui experimentală nu se desfăşurase aşa cum se aşteptase, iar el ajunsese cumva să creadă că era posibil să nu-şi ia licenţa — cel puţin, nu atunci când spera. Astfel, a falsificat rezultatele experimentale şi şi-a scris lucrarea oricum.

Mi-a spus că, în noaptea în care îşi sfârşise teza, s-a trezit şi a văzut diavolul aplecat peste el, la picioarele patului. Acest episod a declanşat instalarea bolii sale psihice, din care nu şi-a revenit niciodată. Se poate spune că apariţia lui Satana doar a însoţit exprimarea unei dezvoltări neurologice patologice, induse de stres, a cărei apariţie a fost predeterminată biologic, manifestându-se în imaginaţie ca o consecinţă a vinovăţiei sale. Ambele explicaţii au meritele lor. Însă rămâne faptul că el l-a văzut pe diavol şi că viziunea a însoţit sau chiar a fost evenimentul care l-a distrus.

Îi era frică să-mi spună prea multe despre fantasma lui şi doar după ce i-am

acordat mare atenţie s-a deschis către mine. Nu se lăuda şi nici nu încerca să mă impresioneze. Era îngrozit de ceea ce credea; îngrozit ca urmare a fantasmelor care-l copleşeau. Mi-a spus că nu putea părăsi spitalul, pentru că cineva îl aştepta ca să-l împuşte — o idee delirantă tipic paranoidă. De ce să fi vrut cineva să-l omoare?

Ei bine, el fusese spitalizat în timpul Războiului Rece — nu la momentul său culminant, poate, dar totuşi într-o perioadă în care ameninţarea anihilării nucleare deliberate părea mai plauzibilă decât acum. Mulţi dintre oamenii pe care îi cunosc foloseau existenţa acestei ameninţări pentru a-şi justifica faţă de ei înşişi eşecul de a lua parte pe deplin la viaţă — o viaţă la care se gândeau, într-un mod romantic, ca fiind condamnată şi, de aceea, inutilă. Însă exista o anumită cantitate de teroare autentică în această postură, iar gândul la nenumăratele bombe îndreptate spre toate zările vlăguia energia şi credinţa oricui, ipocrit sau nu.

Pacientul meu schizofrenic credea că era, în realitate, incarnarea forţei care anihila lumea; că era predestinat, la ieşirea din spital, să ajungă în sud, la o bază de rachete nucleare aflată pe teritoriu american; că era sortit să ia decizia care ar fi declanşat războiul final. „Oamenii“ din afara spitalului ştiau asta şi de aceea îl aşteptau să-l împuşte. Nu voia să-mi spună povestea lui, în consecinţă — deşi o făcea —, deoarece credea că apoi aş fi vrut şi eu să-l omor.

Prietenii mei de la facultate considerau ironic faptul că aveam contact cu un pacient de tipul acesta. Interesul meu deosebit pentru Jung le era bine cunoscut şi părea absurd de potrivit că sfârşisem prin a lua contact cu un pacient care avea idei delirante de acest fel. Dar nu ştiam ce să fac cu aceste idei. Desigur, erau nebuneşti şi îl epuizaseră pe pacientul meu. Dar mi se părea în continuare că erau adevărate, din punct de vedere metaforic.

Povestea lui, privită global, făcea legătura între alegerea lui individuală între bine şi rău, iar oroarea acumulată se confrunta cu lumea. Povestea lui sugera că, deoarece cedase tentaţiei într-un moment critic, se făcea responsabil pentru oroarea potenţialului război nuclear. Dar cum fusese, oare, posibil aşa ceva? Mi se pare o nebunie până şi să mă gândesc că acţiunea unui singur individ lipsit de putere ar putea fi conectată în vreun fel cu devenirea istoriei ca un tot.

Dar nu mai sunt sigur de asta. Am citit atât de mult despre rău şi despre modul său de perpetuare şi de creştere, încât nu mai sunt convins că suntem prea

inocenţi, prea inofensivi. Este, desigur, ilogic să presupui că o persoană — un fir de praf, printre şase miliarde de fire de praf — este în vreun fel responsabilă pentru oribilul curs al evenimentelor umanităţii. Însă acel curs în sine nu este unul logic, departe de a fi astfel, şi pare foarte probabil să depindă de procese pe care noi nu le înţelegem.

Cele mai puternice argumente pentru inexistenţa lui Dumnezeu (cel puţin, a unui Dumnezeu bun) se bazează pe ideea că o astfel de Fiinţă nu ar admite existenţa răului în formele sale clasice naturale (boli, dezastre) sau morale (războaie, pogromuri). Astfel de argumente pot fi duse mai departe chiar şi decât ateismul — pot fi utilizate pentru a dezbate justiţia lumii existente în sine. Dostoievski spunea: „Poate că întregul univers nu valorează cât suferinţa unui singur copil“. Cum poate fi construit universul, astfel încât să permită suferinţa? Cum poate un Dumnezeu bun să permită existenţa unei lumi în suferinţă?

Aceste întrebări dificile pot fi abordate, parţial, ca o consecinţă a analizei atente a răului. În primul rând, pare rezonabil să insistăm asupra valorii distincţiei natural/moral. „Tragicele circumstanţe ale vieţii“ nu ar trebui plasate în aceeaşi categorie cu „răul făcut în mod voluntar“. Tragedia — subjugarea în faţa condiţiilor mortale ale existenţei — are un aspect înnobilant, cel puţin în potenţial, şi a fost constant exploatată în acest scop de marea literatură şi de mitologie. Dimpotrivă, răul adevărat este orice, în afară de nobil.

Participarea la acte al căror singur scop este expansiunea durerii şi a suferinţei inocente distruge caracterul; întâlnirea directă cu tragedia, dimpotrivă, îl poate întări. Acesta este sensul mitului creştin al crucificării. Totala participare a lui Hristos şi acceptarea liber aleasă a sorţii sale (pe care o împărtăşeşte cu toată omenirea) îl îndreptăţeşte să-şi manifeste deplina identificare cu Dumnezeu, identificare ce-i permite să-şi îndure soarta şi care o curăţă, în acelaşi timp, de răul ei. În schimb, înjosirea voluntară a propriului nostru caracter este cea care face ca tragicele condiţii necesare ale existenţei să pară rele.

Dar de ce este viaţa tragică? De ce suntem supuşi unei limitări insuportabile — expuşi la durere, boală şi moarte; la cruzime, din cauza naturii şi societăţii? De ce li se întâmplă lucruri îngrozitoare tuturor? Acestea sunt, desigur, întrebări la care este imposibil de răspuns. Dar ele trebuie să capete răspuns, cumva, dacă este să fim în stare să ne înfruntăm propriile vieţi.

Cel mai bun lucru pe care îl pot face este următorul (şi m-a ajutat): nimic nu

poate exista fără condiţii preliminare. Nici măcar un joc nu poate fi jucat fără reguli, iar regulile spun deopotrivă ce nu poate fi făcut şi ce este permis. Poate că lumea nu este posibilă ca lume, fără graniţele ei, fără regulile ei. Poate că existenţa nu ar fi posibilă în absenţa limitărilor noastre dureroase.

Gândiţi-vă astfel: dacă am putea avea tot ce ne dorim, imediat ce ne dorim; dacă orice unealtă ar realiza orice lucrare, dacă toţi oamenii ar fi omniscienţi şi nemuritori, atunci totul pe lume ar fi la fel, acelaşi lucru atotputernic, Dumnezeu, iar creaţia nu ar exista. Diferenţa dintre lucruri, care este o funcţie a limitărilor lor specifice, este cea care le permite să existe în primul rând.

Însă faptul că lucrurile există nu înseamnă că ele trebuie să existe, chiar dacă suntem dispuşi să le acordăm limitările lor necesare.

Ar trebui, oare, ca lumea să existe? Oare condiţiile preliminare ale experienţei sunt atât de îngrozitoare, încât tot jocul ar trebui anulat? (Nu ducem niciodată lipsă de oameni care să lucreze consecvent pentru îndeplinirea acestui obiectiv.)

Mi se pare că răspundem la această întrebare implicit, dar profund atunci când pierdem pe cineva iubit şi purtăm doliu. Plângem nu pentru că persoana a existat, ci pentru că a pierit. Aceasta presupune o judecată la un nivel fundamental. Durerea presupune să fi iubit, presupune judecata că existenţa specifică, finită a acestei persoane a fost valoroasă, a fost ceva care ar fi trebuit să fie (chiar în forma sa inevitabil imperfectă şi vulnerabilă). Însă întrebarea continuă să existe: de ce există lucrurile, chiar şi cele iubite, dacă limitările lor necesare cauzează o asemenea suferinţă?

Poate că ar trebui să păstrăm răspunsul la întrebarea despre natura lui Dumnezeu şi responsabilitatea sa pentru prezenţa răului în creaţie, până vom fi rezolvat problema propriei noastre responsabilităţi. Poate că am putea tolera ororile lumii, dacă ne-am păstra intact caracterul şi l-am dezvolta la maximum; dacă am profita la maximum de fiecare dar care ni se face. Poate că lumea nu ar arăta îngrozitor atunci.

Am visat că ieşeam dintr-o vale adâncă, pe o şosea pavată, cu două benzi. Şoseaua se afla în nordul statului Alberta, unde am copilărit, şi ieşea din singura vale care exista pe o rază de câţiva kilometri, în preria nesfârşit de întinsă. Am trecut pe lângă un bărbat care făcea autostopul şi vedeam încă unul

în depărtare. Apropiindu-mă de el, am observat că era un om asupra căruia bătrâneţea începuse să-şi pună amprenta; însă încă arăta teribil de puternic. Cineva l-a depăşit într-o maşină care se îndrepta în direcţia opusă, iar o voce de femeie a ţipat: „Fii atent… are un cuţit!“

Avea în mână ceea ce părea un cuţit de bucătărie cu mâner de lemn, uzat şi decolorat, dar cu o lamă lungă, de cel puţin şaptezeci de centimetri. Pe umăr îşi petrecuse o curea lată de piele. Mergea pe lângă marginea şoselei, vorbind singur şi legănând cuţitul într-un fel sacadat şi haotic.

Arăta ca proprietarul care locuia lângă mine când eram student şi trăiam într-un cartier sărac din Montreal. Proprietarul meu era un fost motociclist în vârstă, vânjos — fostul preşedinte al filialei locale Hell's Angels, după propria mărturisire —, care petrecuse ceva timp în închisoare, în tinereţe. Se potolise oarecum, cum se întâmplă de obicei, pe măsură ce se maturizase, şi reuşise să-şi menţină sub control dependenţa de alcool. Cu toate acestea, soţia lui s-a sinucis tocmai în perioada în care locuiam acolo, iar el se întorsese la viaţa de dinainte. Făcea deseori excese de băutură şi cheltuia toţi banii pe care îi câştiga cu magazinul de electronice în care fugea din micul său apartament. Uneori bea şi patruzeci–cincizeci de beri într-o singură zi şi se întorcea acasă seara, beat criţă, urlând la căţeluşul lui, râzând, sâsâind printre dinţi, incoerent, amabil cu toate acestea, dar în stare să devină violent la cea mai mică provocare. M-a luat odată cu el, într-una din cursele lui favorite, cu un motor Honda de 1 200 cm³, care avea acceleraţia unui avion cu reacţie pe distanţe scurte — eu, cocoţat în nesiguranţă în spatele motocicletei, agăţat de el, purtând casca soţiei lui, care arăta ridicol pe capul meu, fiind cu cel puţin cinci numere prea mică. Beat, avea aproape mereu un comportament distructiv, fără să vrea, şi sfârşea adesea în încăierări imposibil de evitat — o încasa de la oameni cu care se întâlnea şi care erau insuficient de precauţi în conversaţia cu el.

Am trecut grăbit pe lângă acest personaj. Părea supărat că nu se oprea nimeni ca să-l ia, ca şi cum nu ar fi fost conştient de pericolul pe care îl reprezenta. Trecând pe lângă el, privirea lui s-a oprit asupra mea, iar el s-a luat după mine — nu de supărare, ci din dorinţa de a avea companie. Nu era rapid, cu toate acestea, şi l-am lăsat repede în urmă.

Scena s-a schimbat. Eu şi personajul care mânuia cuţitul ne aflam acum de-o parte şi de alta a unui copac imens — cu un diamentru de vreo sută de metri —, pe o scară în spirală, care pornea din întunericul de dedesubt şi urca foarte sus.

Scara era făcută dintr-un lemn închis la culoare, vechi şi uzat. Îmi amintea de băncile din biserica la care mergeam cu mama în copilărie şi unde m-am căsătorit. Personajul se uita la mine, dar era mult în spate şi eu mă ascunsesem, ieşind din raza lui vizuală şi urcând pe scară. Îmi aduc aminte că doream să-mi continui călătoria iniţială dincolo de vale, pe câmpia din jur, unde era uşor de mers. Dar singura modalitate de a mă păzi de cuţitul lui era să continui să urc scara — sus pe axis mundi.

În acest fel, conştientizarea morţii, doamna cu coasa — faţa îngrozitoare a lui Dumnezeu —, ne împinge inexorabil în sus, spre o conştiinţă suficient de înaltă pentru a putea suporta gândul morţii.

Înţelesul limitărilor noastre nu este suferinţa; este existenţa însăşi. Ni s-a dăruit capacitatea de a îndura voluntar îngrozitoarea povară a mortalităţii noastre. Refuzăm această capacitate şi ne degradăm, pentru că ne este frică de responsabilitate. În acest fel, precondiţiile tragice necesare ale existenţei devin intolerabile.

Mie mi se pare că nu cutremurul, inundaţia sau cancerul fac viaţa insuportabilă şi oribilă atunci când îşi fac apariţia. Părem capabili să facem faţă dezastrelor naturale, chiar să reacţionăm în faţa lor într-un mod onorabil şi acceptabil. Mai curând suferinţa inutilă pe care ne-o provocăm unul altuia — răul nostru — este ceea ce face ca viaţa să ne apară coruptă dincolo de limita acceptabilului; aceasta ne subminează abilitatea de a manifesta încredere faţă de natura noastră esenţială. Aşadar, de ce trebuie să existe capacitatea de a face rău?

Mi-am învăţat fiica de şase ani să cânte la pian. Încerc să-i predau lecţii dure, adică încerc să-i arăt că există o cale corectă de a cânta la pian şi o cale greşită. Calea corectă presupune să acorzi atenţie fiecărei fraze, fiecărei note scrise, fiecărui sunet pe care îl produci, fiecărei mişcări a degetelor. Am învăţat-o ce înseamnă ritmul, acum câteva săptămâni, printr-o lecţie dificilă. Şi ce înseamnă dificil? Ei bine, stătea la pian şi depunea atât de mult efort, încât plângea şi nu se mai oprea. Iar ea îşi doreşte cu adevărat să înveţe să cânte. În maşină, ascultă muzică şi lucrează cu ritmurile. Foloseşte singură metronomul, interpretând cântecele care-i plac mai rapid sau mai lent. Ieri am învăţat-o

diferenţa dintre ce înseamnă să cânţi tare şi încet. I s-a părut foarte dificil, a încercat cu grijă fiecare clapă a bătrânului nostru pian (care are multe idiosincrasii), încercând să stabilească exact cât de tare să le apese pentru a emite un ton şoptit.

M-am trezit a doua zi după una dintre lecţiile acestea şi am prins un fragment din sfârşitul unei reverii. Ideea revelată de reverie este următoarea: faptul că există diferenţe între căile de acţiune face ca acele acţiuni să fie valoroase. Ştiu că ceea ce se crede determină valoarea lucrurilor. Dar nu am ajuns niciodată cu această discuţie la o concluzie logică. În măsura în care credinţa determină valoarea, distanţa dintre bine şi rău îi conferă vieţii sensul ei. Cu cât o cale de acţiune este mai valoroasă (respectiv, cu cât este „mai bună“ — cu cât este mai mult bună, decât rea), cu atât mai multă valoare emoţională pozitivă „conţine“ acea cale. Asta înseamnă că lucrurile nu au semnificaţie, întrucât nu au valoare diferenţiată, pentru cei care nu cred în bine şi rău.

Am cunoscut, desigur, oameni aflaţi în acestă postură (deşi nu ştiam explicit că se află în acea postură, pentru că ei nu cunoşteau diferenţa dintre bine şi rău). Erau incapabili să facă ceva, pentru că nu puteau face diferenţa dintre o cale şi alta. Şi, adevărul este că, în absenţa diferenţelor dintre un lucru şi altul, viaţa începe să pară „o glumă crudă şi lipsită de sens“, ca să folosim afirmaţia lui Tolstoi. Cred că asta se întâmplă deoarece povara vieţii nu pare demnă de a fi îndurată în absenţa dovezii că efortul şi munca au vreo valoare reală.

Toate acestea înseamnă: valoarea este un continuum, o linie care se întinde de la punctul necesar „a“ la punctul necesar „b“. „A“ şi „b“ sunt definite în relaţie unul cu altul, aşa cum două puncte definesc o linie. Polaritatea dintre cele două determină valoarea scopului. Cu cât polaritatea (adică, tensiunea) dintre cele două puncte este mai mare, cu atât mai mult merită întreprinderea. Dumnezeu nu poate fi definit — nu poate exista — în absenţa răului. Valoarea nu poate exista în absenţa polarităţii. Aşadar, pentru ca lumea să merite osteneala (adică, pentru ca alegerea unuia din cele două lucruri să reprezinte o alegere reală), trebuie să existe atât răul, cât şi binele.

Însă atunci ar fi posibil să alegi doar binele, cel puţin în ideal —, iar răul nu ar exista decât în potenţial. Pare, aşadar, că lumea ar putea fi valoroasă (ar putea justifica povara necesară pentru a se menţine), dacă răul ar exista doar potenţial — adică, dacă toată lumea ar alege să acţioneze adecvat. Acesta mi se pare cel mai optimist gând pe care l-am întâlnit vreodată.

Dar cum să punem capăt greşelilor noastre? Ce cale să urmăm pentru a elimina orbirea şi prostia, pentru a ne apropia de lumină? Hristos a spus: fii perfect, aşa cum Tatăl în ceruri este perfect.[717] Dar cum? Părem zădărniciţi, ca întotdeauna, de întrebarea ironică a lui Pilat din Pont: ce este adevărul? (Sfânta Evanghelie după Ioan 18:38)

Ei bine, chiar dacă nu ştim cu precizie ce este adevărul, putem spune cu siguranţă, fiecare dintre noi, ce nu este. Nu este lăcomie şi dorinţă, mai presus de orice, de câştig material constant; nu este negarea experienţei pe care o ştim prea bine pentru a fi reală, şi cauzarea de suferinţă de dragul suferinţei. Poate că este posibil să oprim toate aceste lucruri despre care ştim, dincolo de orice dubiu, că sunt greşite — pentru a deveni disciplinaţi şi oneşti — şi astfel, pentru a deveni şi mai capabili de a percepe natura binelui pozitiv.

Adevărul pare dureros de simplu, atât de simplu, încât este un miracol de aşa natură, încât poate fi chiar şi uitat. Iubeşte-l pe Dumnezeu cu toată mintea ta, cu toate acţiunile tale, cu toată inima ta. Aceasta înseamnă: slujeşte adevărul mai presus de toate şi tratează-ţi aproapele ca pe tine însuţi — nu cu mila care îi subminează respectul de sine şi nu cu dreptatea care te ridică deasupra lui, ci ca pe o divinitate, greu împovărată, care încă mai poate vedea lumina.

Se spune că este mai greu să te conduci pe tine însuţi decât să conduci un oraş, şi nu este o metaforă. Acesta este adevărul, exprimat cât de literal se poate. Exact din acest motiv încercăm să conducem oraşul. Să încetezi să te rogi în public şi să-ţi cureţi în schimb noroiul de sub picioare este o pervertire a mândriei; pare prea banal să-i tratezi pe cei pe care îi întâlneşti cu respect şi demnitate, când poţi fi activ împotriva lor, în stradă. Poate că este mai important să ne întărim caracterul decât să reparăm lumea. Mare parte din acea reparaţie pare egoistă, oricum; este egoism şi orgoliu intelectual deghizat în iubire, creând o lume poluată cu fapte bune care nu funcţionează.

Cine poate crede că micile alegeri pe care le facem în fiecare zi între bine şi rău sunt cele care transformă lumea în deşert şi speranţa în disperare? Dar aşa se întâmplă. Vedem imensa noastră capacitate pentru rău realizată constant în faţa noastră, în lucrurile mari şi în cele mici, dar nu părem să înţelegem niciodată infinita noastră capacitate pentru bine. Cine poate polemiza cu Soljeniţîn, atunci când afirmă: „Un singur om care încetează să mai mintă poate doborî o tiranie“?

Hristos spune că regatul cerului este întins deasupra pământului, dar omul nu-l vede.[718] Dar dacă nu ar fi decât autoamăgirea, laşitatea, ura şi frica noastră cele care ne poluează experienţa şi transformă lumea în iad? Aceasta este o ipoteză, cel puţin la fel de bună ca oricarea alta, admirabilă şi capabilă de a genera speranţă. De ce nu putem face experimentul, ca să aflăm dacă este adevărat?

Divinitatea de interes

Reprezentările centrale ale creştinismului se înrădăcinează în acea filosofie gnostică ce trebuia să se dezvolte după legi psihologice în epoca în care religiile clasice se perimaseră. Ea se baza pe percepţia simbolurilor procesului inconştient de individuaţie, care începe întotdeauna când reprezentările colective superioare ce domină viaţa se destramă. Într-o astfel de epocă există în mod necesar un număr important de indivizi, acaparaţi în mare măsură de arhetipuri numinoase care, spre a forma noi dominante, se îmbulzesc să iasă la suprafaţă. Această acaparare se dezvăluie, fără excepţie, în faptul că cei acaparaţi se identifică cu conţinuturile — neînţelegând că rolul care li se impune este efectul noilor conţinuturi ce se cer recunoscute — şi le reprezintă exemplar pe acestea în viaţa lor, devenind astfel profeţi şi reformatori. În măsura în care putea să exprime satisfăcător inconştientul neliniştit şi presant al celor mulţi, conţinutul arhetipal al dramei christice a ridicat acel consensus omnium la nivelul unui adevăr general, evident, nu printr-un act de judecată, ci prin acapararea iraţională, mult mai eficientă. Astfel, Iisus a devenit imaginea protectoare îndreptată împotriva acelor puteri arhetipale care ameninţau să acapareze pe oricine. Vestea cea bună proclama: s-a întâmplat, nu se va mai întâmpla în măsura în care veţi crede în Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu! S-a putut însă şi se poate întâmpla cu fiecare dintre noi, în măsura în care dominanta creştină i se destramă. De aceea au existat întotdeauna oameni care, în ascuns şi pe căi lăturalnice, nu s-au mulţumit, spre pierderea sau mântuirea lor, cu dominanta vieţii conştiente, ci au căutat experienţa primordială a rădăcinilor eterne şi, urmând fascinaţia inconştientului neliniştit, au pornit în căutarea acelui deşert unde să se confrunte, asemenea lui Iisus, cu fiul tenebrelor. Astfel, un alchimist (şi acesta e cleric!) se roagă: „Horridas nostrae mentis purga tenebras, accende lumen sensibus!“ [„Risipeşte tenebrele îngrozitoare ale minţii noastre, dă lumină simţurilor noastre.“] Se străvede aici experienţa legată de nigredo, prima treaptă a operei, resimţită ca melancholia şi corespunzând psihologic întâlnirii cu umbra.

De aceea, dacă psihoterapia modernă întâlneşte iarăşi arhetipurile însufleţite ale inconştientului colectiv, atunci se repetă acel fenomen observabil frecvent în epoci de mari transformări religioase, dar care se poate ivi şi la acei indivizi

pentru care reprezentările dominante nu mai înseamnă nimic. Un astfel de exemplu este descensus ad inferos înfăţişat în Faust şi care reprezintă, conştient sau inconştient, un opus alchymicum.

Problema contrariilor suscitată de umbră joacă un rol mare şi decisiv în alchimie — de vreme ce duce în definitiv, în cursul operei, la unirea contrariilor sub forma arhetipală a lui hierosgamos, anume a „nunţii chimice“. În aceasta, contrariile supreme, sub forma masculinului şi a femininului (ca în cazul lui yang şi yin la chinezi), se contopesc într-o unitate care nu mai conţine elemente contrarii, fiind astfel incoruptibilă.[719]

Noiembrie, 1986

Dragă Tată,

Ţi-am promis că într-o zi o să-ţi spun despre ce este vorba în cartea pe care încerc să o scriu. Nu am lucrat prea mult la ea în ultima lună; totuşi, în unele privinţe, este permanent prezentă în mintea mea şi în tot ce învăţ, în cealaltă activitate a mea, şi se reflectă oarecum în ea. Pentru că am abandonat-o temporar, m-am gândit că aş putea să-ţi povestesc despre ea şi că lucrul ăsta m-ar ajuta să-mi organizez gândurile.

Nu înţeleg pe deplin forţa conducătoare din spatele activităţii mele de până acum, deşi acum înţeleg mai bine decât cu trei sau patru ani în urmă, când pur şi simplu mă aducea în pragul nebuniei. Eram obsedat de ideea războiului deja de vreo trei sau patru ani, având deseori vise extrem de violente, centrate în jurul temei distrugerii. Cred acum că preocuparea mea legată de moartea în masă era în mod intim legată de viaţa mea personală şi că grijile referitoare la sensul vieţii la nivel personal (care apar din contemplarea morţii) au luat o formă generală pentru mine, formă care avea de-a face cu valoarea umanităţii şi scopul vieţii în general.

Carl Jung a sugerat că toate problemele personale sunt relevante pentru societate, deoarece noi semănăm atât de mult unii cu alţii şi că orice soluţie suficient de profundă la o problemă personală, dacă este comunicată, poate reduce probabilitatea ca problema respectivă să mai existe în experienţa oricui altcuiva, în viitor.[720] Acesta este, în realitate, modul în care societatea şi individul se sprijină unul pe altul. În acest mod, preocupările mele pentru război, care semnifică aplicarea morţii la nivel general, m-au condus la idei

despre sensul vieţii la nivel personal, despre care nu mi-aş fi imaginat niciodată că ar putea fi relevante sau credibile, înainte să aflu despre ele şi despre care eu cred în continuare că se învecinează cu ceea ce considerăm în mod normal nebunie.

Motivele războiului sunt înrădăcinate în politică, după cum cred foarte mulţi oameni. Din moment ce există grupuri care se luptă între ele şi din moment ce grupurile se lasă pradă politicii, această credinţă pare bine fondată şi conţine ceva adevăr. Este însă la fel de adevărat că e un lucru bun să cauţi ceva ce nu doreşti să afli într-un loc unde ştii că nu va fi, iar preocuparea modernă pentru politica globală şi necesitatea de a fi implicat într-o „cauză bună“ în loc de a trăi responsabil mi se pare a fi dovada că dorinţa de a nu-l găsi copleşeşte deseori adevărata căutare a adevărului. Vezi, este adevărat că oamenii nu vor adevărul, pentru că adevărul distruge ceea ce construieşte lipsa de credinţă şi falsul confort pe care îl conţine. Nu este posibil să trăieşti în lumea pe care ţi-o doreşti şi în lumea reală, în acelaşi timp, şi deseori să distrugi fantezia de dragul realităţii pare o afacere proastă. Această evaziune are parţial la bază dorinţa de lipsă de responsabilitate, dar este vorba şi de frica de posibilitate. Cel puţin aşa mi se pare mie.

Pentru că noi, toţi, suntem produsul timpului nostru şi, pentru că aceasta este foarte adevărat şi în ceea ce mă priveşte, am căutat ce am vrut să găsesec acolo unde era evident pentru oricine: în politică, în ştiinţele politice, în studierea comportamentului de grup. Aceştia au fost anii pe care i-am petrecut în NDP şi studiind ştiinţele politice, până când am aflat că aplicarea unui sistem de gândire, cum este socialismul (sau oricare alt ism, de altfel), la o problemă şi rezolvarea propriu-zisă a acelei probleme nu erau unul şi acelaşi lucru. În prima situaţie, învinovăţeşti o persoană (alta decât tu însuţi) — pe cei bogaţi, pe americani, pe albi, guvernul, sistemul — oricine, atâta vreme cât este altcineva.

Am ajuns să-mi dau seama, încetul cu încetul, că exista o problemă de proporţii globale, pentru că fiecare individ pe glob crede şi acţionează astfel încât să menţină acea problemă. Aceasta înseamnă că, dacă problema are o soluţie, atunci ceea ce gândeşte fiecare este greşit — şi aceasta a însemnat, de asemenea, că ceea ce am gândit trebuie să fie fundamental greşit. Acum, problema cu acest raţionament este una simplă. Acesta duce inexorabil la următoarea concluzie: cu cât problema este mai esenţială, cu atât eroarea este mai esenţială — din punctul meu de vedere.

Am ajuns să cred că supravieţuirea în sine, şi mai mult decât atât, depinde de o soluţie la problema războiului. Aceasta m-a făcut să consider că, probabil, tot ce am crezut era greşit. Această idee nu era deosebit de plăcută şi era grav complicată de faptul că ajunsesem, de asemenea, să înţeleg că, deşi eu credeam în mod categoric multe lucruri, nu cunoşteam întotdeauna ce credeam şi când am aflat acest lucru, nu ştiam de ce.

Vezi tu, istoria însăşi a condiţionat tot ceea ce am crezut, chiar şi atunci când nu am ştiut asta, şi doar o aroganţă inconştientă pură mă făcea să mă gândesc să încep cu faptul că aveam o jumătate de idee despre cine sau ce eram, sau despre ceea ce crease procesul istoriei şi modul în care eram afectat de acea creaţie.

Una este să nu cunoşti răspunsurile, şi alta să fii incapabil până şi să iei în considerare problema.

Aveam ideea că faptul de a mă confrunta cu ceea ce mă îngrozea — ceea ce îmi întorcea visele împotriva mea — putea să mă ajute să fac faţă acelui lucru îngrozitor. Această idee — dăruită mie de graţia divină — mi-a permis să cred că puteam să găsesc ceea ce căutam cel mai mult (dacă puteam tolera adevărul; dacă eram dispus să-l urmez oriunde m-ar fi dus; dacă eram dispus să-mi dedic viaţa, acţionând în direcţia pe care o descoperise, orice ar fi fost aceea, fără rezerve — ştiind cumva că, odată pornit, o încercare abandonată îmi va distruge în cel mai bun caz respectul de sine şi în cel mai rău caz, sănătatea psihică şi dorinţa de a trăi).

Cred acum că fiecare are această posibilitate a alegerii în faţa sa, chiar când nu ştie sau refuză să admită acest lucru; că fiecare face propriile alegeri, cu fiecare decizie şi acţiune a sa.

Am menţionat mai devreme că istoria mi-a condiţionat gândurile şi acţiunile. Urmărirea acestei înţelegeri — care este mai curând un adevăr evident, odată înţeles — m-a condus la studierea istoriei ca fenomen psihologic. Dacă ceea ce gândesc şi sunt este un produs al istoriei, asta înseamnă că istoria trebuie să ia formă în interiorul meu, ca să spunem aşa, şi din interiorul meu ea determină cine sunt eu. Acest lucru este mai uşor de înţeles dacă tu consideri că eu port în mine o imagine a ta — compusă din amintiri ale modului în care tu acţionezi şi ale aşteptărilor tale, şi descrieri ale comportamentului tău. Această imagine are un impact profund asupra modului în care eu m-am comportat, în copilărie — când, chiar şi în absenţa ta, eu mă simţeam obligat să urmez regulile pe care tu

le respectai (şi pe care le-am învăţat prin imitare, şi pe care tu mi le-ai inoculat, prin laudă şi pedeapsă). Uneori imaginea aceasta a ta în mine ia chiar forma unei fiinţe, atunci când te visez.

Aşadar este un lucru foarte simplu să crezi, din punct de vedere psihologic, că fiecare individ portă o imagine a părinţilor săi şi că această imagine îi guvernează comportamentul, cel puţin parţial.

Dar, vezi tu, se întâmplă că regulile pe care le-ai urmat — şi pe care le-am învăţat de la tine — nu erau regulile pe care tu însuţi le-ai creat, ci mai curând acelea pe care mi le-ai transmis aşa cum ţi-au fost şi ţie transmise mai departe, când erai copil.

Şi este adevărat, mai mult decât probabil, că cele mai multe lucruri pe care le-am învăţat de la tine nu au fost niciodată verbalizate — că regulile care guvernau modul în care te comportai (şi pe care le-am învăţat în timp ce te priveam) erau implicite în comportamentul tău, iar acum sunt implicite într-al meu. Exact în acest fel am învăţat limbajul — cel mai mult din privit şi ascultat, şi doar parţial din instruire explicită. Şi exact cum este cu siguranţă posibil (şi cel mai frecvent) să vorbeşti corect şi totuşi să nu fii capabil să enumeri regulile de gramatică de „la baza“ producerii limbajului, este posibil să influenţezi lumea şi să faci presupuneri despre natura ei fără să ştii multe despre valorile şi credinţele care fundamentează în mod necesar acele acţiuni şi presupuneri.

Structura limbajului nostru a fost creată într-un proces istoric şi este, într-un anumit sens, o întrupare a acelui proces. Şi structura a ceea ce ne guvernează acţiunile şi percepţiile a fost creată în cursul istoriei, şi este întruparea istoriei.

Implicaţiile acestei idei m-au copleşit. Am încercat să iau în considerare istoria în sine ca pe un fenomen unitar — ca pe un singur lucru, într-un anumit sens —, pentru a înţelege ce este şi cum afectează ceea ce cred şi fac. Dacă înţelegi că istoria este într-un anumit sens în capul tău şi realizezi, de asemenea, că nu ştii nimic despre semnificaţia istoriei — ceea ce este aproape sigur adevărat —, atunci trebuie să-ţi asumi faptul că nu ştii nimic despre semnificaţia ta şi despre propriul tău sens.

Îmi scriu cartea într-o încercare de a explica semnificaţia psihologică a istoriei — de a explica sensul istoriei. Făcând acest lucru, am „descoperit“ un număr de lucruri interesante:

1. Nicio cultură, cu excepţia Occidentului, nu posedă o istorie bazată pe „evenimente obiective“. Istoria culturilor alternative — chiar şi a celor foarte dezvoltate, cum sunt cea indiană, chineză şi greco-romană — este una mitologică, aceasta însemnând că descrie ce a însemnat un eveniment, în termeni psihologici, şi nu cum s-a întâmplat, în termeni empirici.

2. Toate culturile, chiar şi cele mai disparate ca natură, se dezvoltă pe direcţii în mare parte previzibile şi au, în istoria lor mitologică, anumite trăsături constante (aşa cum toate limbile împărtăşesc o structură gramaticală, dată fiind o analiză suficient de abstractă). Direcţiile pe care se dezvoltă cultura sunt determinate biologic, iar regulile care guvernează acea dezvoltare sunt consecinţa exprimării psihologice a structurilor neurofiziologice. (Această teză va fi cel mai dificil de demonstrat pentru mine, dar am unele dovezi solide în favoarea ei şi, pe măsură ce studiez mai mult neuroanatomia şi neuropsihologia, dovezile devin şi mai clare).

3. Interpretările mitologice ale istoriei, precum cele oferite de Biblie, sunt la fel de „adevărate“ ca şi interpretările empirice standard occidentale, la fel de practic adevărate, dar modul în care sunt adevărate diferă. Istoricii occidentali descriu (sau cred că descriu) „ce“ s-a întâmplat. Tradiţiile mitologice şi religioase descriu semnificaţia a ceea ce s-a întâmplat (şi trebuie notat că, dacă ceea ce se întâmplă nu are semnificaţie, evenimentul respectiv este irelevant).

În orice caz nu pot explica într-o singură scrisoare întreaga amploare a ceea ce intenţionez să fac. Sper să descriu o serie de tendinţe istorice şi modul în care ele afectează comportamentul individual — în maniera în care am încercat în această scrisoare. Mai important, poate, sper să descriu nu numai care este problema (în termeni istorici), ci şi unde s-ar putea afla soluţia şi care ar putea fi ea — şi sper să o descriu într-un mod care să facă posibilă aplicarea ei.

Dacă eşti interesat să-ţi spun mai multe (nu-mi dau întotdeauna seama dacă cineva este interesat), atunci o s-o fac mai târziu. Nu ştiu, Tată, dar cred că am descoperit ceva despre care nimeni nu are nicio idee şi nu sunt sigur că pot să redau lucrul acesta cu acurateţe. Anvergura problemei este atât de mare, încât pot vedea clar doar părţi ale ei, în acelaşi timp, iar în scris este extrem de dificil s-o aştern pe hârtie într-o manieră exhaustivă. Vezi tu, cea mai mare parte a cunoştinţelor pe care încerc să le transmit verbal şi logic au fost întotdeauna date mai departe din om în om prin intermediul artei, muzicii, religiei şi tradiţiei, şi nu prin explicaţie raţională, şi este ca şi cum totul s-ar traduce dintr-

o limbă în alta. Cu toate acestea, nu este doar o altă limbă — este un mod de experienţă total diferit.

În orice caz, mă bucur că tu şi mama sunteţi bine. Îţi mulţumesc că mi-ai completat formularul de impozit pe venit.

Jordan

Au trecut aproape doisprezece ani de când am prins pentru prima dată esenţa paradoxului care se află la baza motivaţiei umane pentru rău: oamenii au nevoie de identificarea de grup, pentru că această identificare îi protejează, efectiv, de forţele teribile ale necunoscutului. Acesta este motivul pentru care fiecare individ care nu este decadent se va strădui să-şi protejeze teritoriul, spaţiul fizic şi psihologic. Însă tendinţa de a proteja înseamnă ura celuilalt şi imposibilitatea de a evita războiul — şi acum suntem prea puternici din punct de vedere tehnologic, pentru a ne mai angaja într-un război. A admite victoria celuilalt, cu toate acestea, sau chiar existenţa continuă, în termenii săi, înseamnă subjugarea, dizolvarea structurii protectoare şi expunerea la ceea ce este cel mai de temut. Pentru mine, aceasta a însemnat „blestemat dacă o faci, blestemat dacă nu o faci“: sistemele de credinţă reglează afectul, dar conflictul dintre sistemele de credinţă este inevitabil.

Formularea şi înţelegerea acestui îngrozitor paradox m-a devastat. Fusesem mereu convins că înţelegrea suficientă a unei probleme — orice problemă — va duce la rezolvarea ei. Aici am fost totuşi posedat de înţelegerea care părea nu numai suficientă, ci şi completă, prins între diavol şi marea cea mare şi albastră. Am văzut cum pot exista alternative şi la a avea un sistem de credinţe, şi la a nu avea un sistem de credinţe — şi nu am putut vedea decât dezavantajele ambelor poziţii. Acest lucru mi-a zguduit cu adevărat credinţa.

În consecinţă, am apelat la vise — acţionând conform unui sfat al lui Jung, care sugerase că visul ar putea conţine informaţii atunci când toate celelalte surse ar fi insuficiente. Însă visele mele s-au epuizat chiar când aveam mai mare nevoie de ele, şi nu se mai ivea nicio informaţie. Eram într-un fel de stază, într-un punct mort. Era foarte dureros pentru mine. Îmi petrecusem mulţi ani lucrând şi gândind intens — încercând să înţeleg motivaţia umană individuală a celor mai rele acţiuni umane posibile. Făceam ceea ce credeam cu sinceritate că este cel

mai bine, îmi foloseam la maximum capacităţile, în ciuda intereferenţelor substanţiale cu viaţa mea personală şi profesională. Decisesem să-mi închin viaţa problemei răului — dezvoltării adevăratei înţelegeri a răului, în speranţa de a găsi unele mijloace pentru a-l combate —, şi totuşi căutarea mea a trebuit să se oprească, ajungând într-un punct mort. Acest lucru nu părea deloc rezonabil. Credeam cu adevărat că meritam mai mult.

Apoi, într-o noapte, visele mi-au revenit, cu o răzbunare. Am avut următorul coşmar, îngrozitor şi puternic, precum visele despre distrugere care fuseseră punctul de plecare al căutărilor mele, în urmă cu mulţi ani:

Am visat că trăiam într-o casă cu două etaje. După o beţie cumplită, am urcat în pod şi am adormit. După ce am adormit, am avut următorul vis — imbricat în alt vis:

Eram prins într-un candelabru imens, care atârna direct sub domul unei catedrale mari şi întunecate. Candelabrul atârna la sute de metri sub punctul său de legătură cu domul şi era totuşi la o distanţă atât de mare faţă de pământ, încât oamenii de jos păreau nişte furnici. Erau acolo câţiva oameni care se ocupau de catedrală şi îmi dădeam seama că erau supăraţi pe mine pentru că mă aflam în locul acela. Nu mă simţeam vinovat, pentru că nu eram acolo din propria-mi voinţă — se întâmplase pur şi simplu să ajung acolo, şi voiam să plec.

Mi-am dat seama că visam şi m-am scuturat, ca să mă „trezesc“, pentru a scăpa din poziţia aceea inconfortabilă. Dar, când m-am „trezit“, eram în continuare suspendat în acelaşi loc. Am încercat să neg asta, adormind din nou — gândindu-mă că era mai bine să visez despre această circumstanţă decât că fiu în realitate prins în ea. Cu toate acestea, nu m-am putut întoarce în starea inconştientă anterioară şi am rămas dureros de treaz.

Apoi mă aflam pe pământ, ca urmare a unui proces despre a cărui natură nu-mi amintesc. Oamenii de la catedrală protestau împotriva prezenţei mele acolo, dar asta nu mă deranja. Tot ce îmi doream era să mă duc acassă, unde totul era familiar, şi să mă culc din nou.

Când am ajuns acasă, m-am dus într-o cameră mică, fără ferestre — cred că era camera cu centrala de încălzire —, în mijlocul parterului casei mele. Această

cameră era înconjurată de alte camere; nu avea nicio legătură cu exteriorul. Acolo era doar un pat îngust, care semăna, de fapt, mult cu patul meu adevărat. M-am târât în el şi am încercat să adorm, dar un vânt ciudat s-a coborât asupra mea. Sub adierea lui, am început să mă dizolv. Am ştiut, fără nicio umbră de îndoială, că urma să mă transport înapoi la candelabru, în mijlocul catedralei. Am încercat să mă lupt cu vântul, dar eram practic paralizat, şi prizonierul unui soi de convulsii. Am încercat cu disperare să ţip după ajutor şi m-am trezit la realitate, cel puţin parţial.

Ferestrele din spatele patului aflat în camera mea reală erau larg deschise şi vântul sufla prin ele. Le-am închis înfrigurat şi apoi m-am întors. Eram treaz, dar în faţa mea apăruse o uşă dublă imensă, asemănătoare cu cea de la catedrala gotică, între camera mea şi camera adiacentă, care erau doar parţial separate. M-am scuturat şi apariţia a pierit. Teroarea pe care o simţisem a dispărut mult mai încet.

În ziua aceea citisem mult din Evanghelii — ceea ce este posibil să fi fost cauza referinţei iniţiale la beţie (îmbibarea spiritului, ca să spunem aşa). Am formulat o interpretare a visului — o formulare inacceptabilă în esenţă — imediat după ce m-am trezit. Ştiam că „spirit“ venea din grecescul pneuma care înseamnă „vânt“: vântul, de exemplu, care mergea pe apă, în Geneză; vântul sau răsuflarea pe care Dumnezeu i-o insufla lui adama, pentru a face omul.

Mă aflam în punctul central al unei catedrale, în visul meu, şi nu puteam să fug. O catedrală este un „spaţiu sacru“, menit să ţină sub control forţele haosului; are aceeaşi formă ca şi crucea. Punctul central al unei catedrale este, în mod simbolic, locul unde Hristos a fost crucificat şi, simultan, centrul universului. Toate forţele întrupate în visul meu conspirau să mă plaseze acolo, treaz, în ciuda tuturor eforturilor mele de a face contrariul. Nu am putut, în momentul acela, să accept sugestiile visului meu (nu am putut să cred aluziile), şi mi-a luat mult timp să-i asimilez semnificaţia:

Cel ce crede în mine va face şi el lucrurile pe care le fac eu şi va face lucruri mai mari decât acestea. (Ioan 14, 12)…

(Pasajul din Ioan menţionat mai sus se încadrează în contextul capitolului XIV,

unde hristos propovăduieşte că acela care îl vede pe el îl vede pe Tatăl. El este în Tatăl şi Tatăl este în el. El este în Tatăl, apostolii sunt în el şi el în apostoli, iar în afară de aceasta îl vor avea pe Sfântul Duh ca Paraclet şi vor face lucrări care sunt chiar mai mari decât ale sale. În acest al XIV-lea capitol este ridicată acea problematică ce conduce spre o dezvoltare viitoare. Aici este pusă problema Sfântului Duh, care vine şi rămâne când Hristos s-a dus şi care întăreşte într-atât acea interpenetrare evocată a divinului şi a omenescului, încât s-ar putea vorbi pe drept cuvânt despre o totală cristificare a apostolilor…

Ce anume se întâmplă când sunt trase concluziile din capitolul XIV al Evangheliei cea de la Ioan putem cântări cu uşurinţă: opus Christi este transpus în individ. Acesta devine purtătorul misterului, iar această întorsătură duce în prefigurarea şi anticiparea ei inconştientă la problematica alchimiei, care arată legături clare cu o religie aşa-zis de încercare a Sfântului Duh şi a Sapientiae Dei.[721]

Miturile despre origine descriu de obicei situaţia din paradis ca sursă a tuturor lucrurilor. Situaţia paradiziacă iniţială, perturbată de evenimentele alungării din rai, serveşte, de asemenea, drept scop situaţiei spre care se îndreaptă istoria. Poveştile despre cădere descriu introducerea anxietăţii incontrolabile în experienţa umană, ca urmare a conştiinţei traumatic intensificate (ca rezultat al cunoaşterii, irevocabil cucerite, a vulnerabilităţii umane şi a condiţiei sale muritoare). Reînfiinţarea paradisului, după o astfel de cucerire, devine dependentă de manifestarea unui mod de mântuire particular:

O veche legendă englezească relatează despre ceea ce a văzut Seth în Paradis: „Din mijlocul Paradisului ţâşnea un izvor strălucitor, din care curgeau patru fluvii, care udau întreaga lume. Peste izvor se afla un pom mare, cu numeroase crengi şi ramuri, dar arăta ca un pom bătrân, căci nu avea nici scoarţă, nici frunze. Seth a recunoscut că acesta era pomul din ale cărui fructe mâncaseră părinţii lui, iar drept urmare acum era golaş. Privindu-l mai îndeaproape, Seth a văzut cum un şarpe gol, fără piele, se încolăcise în jurul pomului. Era şarpele prin care fusese convinsă Eva să mănânce din fructul oprit“. Când Seth a avut voie să arunce o a doua privire în Paradis, a văzut „că pomul avusese parte de o mare schimbare. Acum era acoperit cu scoarţă şi frunze, iar în vârful lui zăcea un

copilaş nou-născut înfăşurat în scutece, care plângea din cauza păcatului lui Adam“ etc., referirea fiind, după cum reiese, la Adam secundus. În cunoscuta reprezentare a arborelui genealogic, el stă în vârful arborelui care creşte din trupul lui Adam.[722]

Copacul, axis mundi, este fără coajă şi frunze pentru că a fost afectat mortal, ca urmare a alungării. Producţia primelor sale fructe — autoreferenţialitatea — l-a şocat, i-a epuizat resursele. Al doilea fruct, asociat cu renaşterea într-o viaţă plină de bogăţie şi sănătate, este mântuitorul, eroul care izbăveşte omenirea de consecinţele alungării din rai,[723] individul divin a cărui cale a fiinţării duce înapoi în paradis.[724] Această noţiune este reprezentată imagistic în Figura 67: Înapoierea mărului mistic (al lui Hristos) către pomul cunoaşterii.[725] Un tipar similar de ideaţie mântuitoare stă la baza Orientului. Pentru Gautama, suferinţa şi deziluzia sunt condiţiile preliminare (necesare) ale iluminării adulte (numele lui Buddha — Siddharta — înseamnă literal „ţelul atins“[726]). „Cel iluminat“, al cărui mod de fiinţare în lume transcende suferinţa lumii respective, este un spirit etern (adică, un spirit etern recurent), în ciuda incarnării „istorice“ în figura lui Buddha. Figura 68: Eterna întoarcere a lui Boddhisatva[727] înfăţişează acest spirit, pentru totdeauna dominant peste masa omenirii, şi Marea şi Teribila Mamă. Boddhisatva, „personajul“ central din această figură, este un echivalent oriental al lui Hristos (sau, poate, o imagine a Sfântului Duh). Creatorul acestei opere l-a suprapus pe Boddhisatva peste un „tunel“ din cer, înconjurat de un foc transformator. Acest tunel adaugă o dimensiune temporală dimensiunilor spaţiale reprezentate în imagine şi permite redarea recurenţei constante, pe parcursul timpului, a spiritului eroic. Aceasta este reflectarea aceleiaşi idei care i-a făcut pe gânditorii creştini să-i atribuie lui Hristos o realitate preistorică (şi eternă), în ciuda naturii sale „istorice“; de asemenea, aceasta a alimentat speculaţia despre „spiritul adevărului“, pe care Hristos l-a lăsat în urma sa, după moarte.

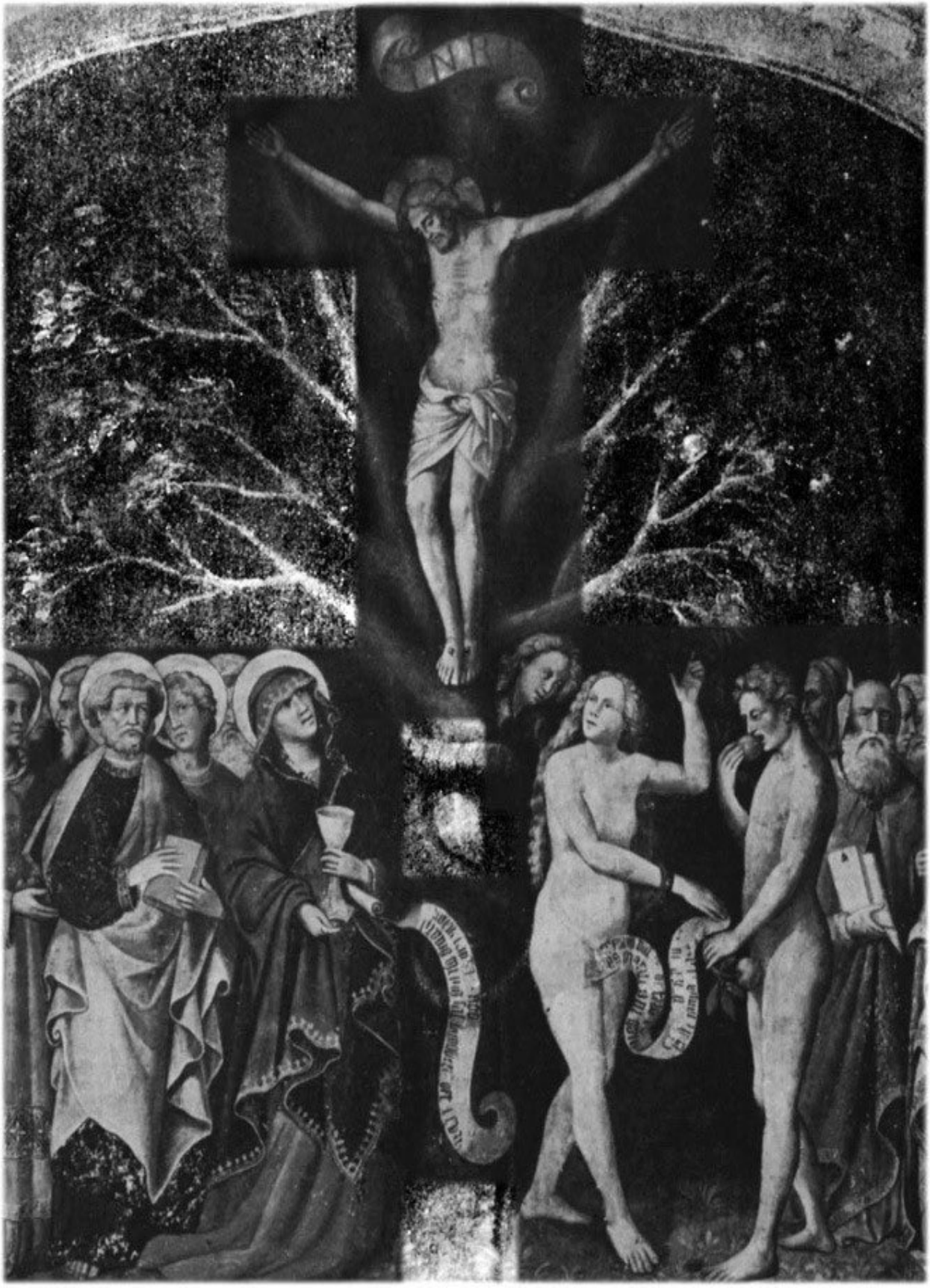


Figura 67. Înapoierea mărului mistic (al lui Hristos) către pomul cunoaşterii

Figura 68. Eterna întoarcere a lui Boddhisatva

Miturile despre cădere şi izbăvire descriu apariţia insatisfacţiei umane referitoare la condiţiile prezente — indiferent cât de confortabile — şi tendinţa sau dorinţa de mişcare spre un „viitor mai bun“. Asemenea mituri descriu, în format narativ, modul în care fiinţele umane gândesc şi vor gândi mereu — indiferent de timp sau de loc. Cel mai profund dintre aceste mituri ciclice descrie sporirea conştiinţei drept cauză a anxietăţii emergente. Simultan, astfel de mituri descriu conştiinţa sporită calitativ ca tratament pentru acea anxietate (mai profund, descriu participarea la actul de transformare calitativă a conştiinţei ca tratament pentru acea anxietate).

Tendinţa de a postula un ideal, implicit sau explicit, de a face eforturi pentru atingerea lui, de a fi nesatisfăcut de recunoaşterea lui, pe măsură ce noua „materie“ se manifestă, şi de a reintra astfel în acest ciclu — acesta este tiparul definitoriu central al abstracţiunii şi comportamentului uman. Cele mai simple activităţi umane zilnice, invariabil îndreptate spre un scop, se bazează în mod necesar pe acceptarea conştientă sau tradiţională a ierarhiei valorice, definind viitorul dorit în opoziţie pozitivă cu prezentul insuficient. A trăi, din perspectivă umană, înseamnă a acţiona în lumina a ceea ce este considerat valoros, ce este dorit, ce ar trebui să fie şi a păstra totuşi un grad suficient de ignoranţă, într-un anumit sens, pentru a permite înflorirea încrederii într-o astfel de valoare. Prăbuşirea încrederii în ierarhia valorii — sau, mai periculos, prăbuşirea încrederii în ideea unor astfel de ierarhii — provoacă depresie severă, haos intrapsihic şi reapariţia anxietăţii existenţiale.

Mitul alungării din rai descrie dezvoltarea conştiinţei de sine a omului ca pe o mare tragedie, cea mai mare anomalie care poate fi concepută, un eveniment care a alterat permanent structura umanităţii şi a condamnat umanitatea la suferinţă şi moarte. Dar aceeaşi alungare din rai a fost cea care i-a permis individului să adopte rolul izbăvitor al eroului, creatorul culturii; aceeaşi cădere a fost cea care a ridicat cortina din faţa dramei istoriei umanităţii. Dacă ar fi fost sau nu mai bine pentru umanitate să fi rămas inconştientă, acesta nu mai este un subiect care să poată fi luat în considerare în mod util — deşi acea cale nu pare să fie deosebit de productivă pentru cei care o parcurg acum. Păcatul originar i-a

tentat pe toţi; nu mai este cale de întors.

Mare parte din istoria umanităţii — de după alungarea din rai, ca să spunem aşa —, individul a rămas instalat foarte confortabil între graniţele unui vis religios: un vis care a conferit un sens tragediei existenţei. Mulţi gânditori moderni, inclusiv Freud, au considerat aces vis, privind în retrospectivă, drept o barieră a fanteziei, ridicată împotriva anxietăţii existenţiale generate de conştientizarea mortalităţii. Cu toate acestea, linia de demarcaţie dintre fantezie şi realitate nu este atât de uşor de trasat. Este cu siguranţă posibil să dispari voluntar în ceţurile nebuniei; să te retragi în confortul negării, dintr-o lume îngrozitoare, dincolo de limita suportabilului. Imaginaţia nu înseamnă întotdeauna nebunie, cu toate acestea; folosirea ei nu implică întotdeauna regresia. Imaginaţia şi fantezia ne permit fiecăruia dintre noi să facem faţă necunoscutului, care trebuie confruntat înainte de a fi înţeles. Fantezia aplicată evaluării necunoscutului nu este, prin urmare, nebunie. Dimpotrivă, este primul stadiu al procesului de înţelegere — care duce în final la evoluţia cunoaşterii comunicabile, empirice, detaliate. Fantezia poate fi folosită pentru crearea lumii reale şi a lumii iluziei. Toate depind de cine îşi imaginează şi în ce scop.

Conceptul de necunoscut ca mamă ambivalentă, dezvoltat de omul preexperimental, nu a fost o complacere într-o fantasmă copilărească. Individul aplica ceea ce ştia la ceea ce era nefamiliar, dar nu putea fi ignorat. Primele încercări ale omului de a descrie necunoscutul nu pot fi criticate sub pretextul că le lipsea validitatea empirică. Omul nu a fost iniţial un gânditor empiric. Aceasta nu înseamnă că a fost unul care s-a autoamăgit, un mincinos. În acelaşi fel, când individul îl venerează pe erou, el nu se ascunde neapărat de realitate. Se poate întâmpla, de asemenea, ca el să fie gata şi dornic să se confrunte cu adevărul, ca individ; să fie pregătit să adopte tiparul strădaniilor eroice în propria sa viaţă şi să promoveze creaţia în această manieră.

Marile mituri ale creştinătăţii — marile mituri ale trecutului, în general — nu le mai spun nimic celor mai mulţi occidentali care se consideră educaţi. Perspectiva mitică asupra istoriei nu mai poate fi creditată cu realitate, din punctul de vedere empiric, materialist. Cu toate acestea, este adevărat că toate principiile morale ale Occidentului, inclusiv cele explicit formalizate în legislaţia occidentală, se bazează pe o perspectivă mitologică, aceasta atribuind în mod specific un statut divin individului. Individul modern se află, de aceea, într-o postură unică: el nu mai crede că principiile pe care se bazează toate comportamentele sale sunt valide. Aceasta poate fi considerată o a doua cădere din paradis, într-atât de mult

deconstrucţia barierei mitologice occidentale a reexpus vederii tragedia esenţială a existenţei individuale.

Totuşi, nu urmărirea adevărului empiric este cea care a devastat perspectiva creştină asupra lumii. Confundarea adevărului empiric cu cel moral s-a dovedit a fi mult în defavoarea celui din urmă. Aceasta a produs ceea ce ar putea fi descris drept câştig secundar, care a jucat un rol important în menţinerea confuziei. Acest câştig reprezintă abdicarea responsabilităţii personale absolute, impuse ca urmare a recunoaşterii divinului din om. Această responsabilitate înseamnă acceptarea încercărilor şi tribulaţiilor asociate cu exprimarea individualităţii unice, ca şi respectul acordat unei astfel de exprimări a altora. Această acceptare, exprimare şi acest respect necesită curaj în absenţa siguranţei, precum şi disciplină în detaliu.

Respingerea adevărului moral duce la raţionalizarea autogratificării în mod laş excesive, distructive, degenerate. Aceasta constituie una dintre cele mai puternice atracţii ale unei astfel de respingeri, fiind motivaţia principală a minciunii. Minciuna, mai presus de orice altceva, ameninţă individualul şi interpersonalul. Minciuna se sprijină pe presupunerea că tragedia individualităţii este insuportabilă — că experienţa umană în sine reprezintă răul. Individul minte pentru că îi este frică — şi nu minciunile pe care le spune altuia prezintă cel mai mare pericol, ci minciunile pe care şi le spune lui însuşi. Rădăcina psihopatologiei sociale şi individuale, „negarea“, „refularea“ este minciuna. Cea mai periculoasă minciună dintre toate este dedicată negării responsabilităţii individuale — negarea divinităţii individuale.

Ideii de individ divin i-a luat mii de ani ca să se dezvolte şi încă este constant ameninţată de atacul direct şi contramişcarea insidioasă. Se bazează pe înţelegerea faptului că individul este locus-ul experienţei. Tot ceea ce putem şti despre realitate ştim din experienţă. De aceea, cel mai simplu este să presupunem că tot ce este realitate este experienţă — existenţa şi desfăşurarea ei progresivă. Mai mult, divin este aspectul subiectiv al individualităţii — al experienţei —, nu cel obiectiv. Omul este un animal, din punct de vedere obiectiv, demn de la fel de multă considerare ca şi opinia şi oportunităţile dictatului de moment. Din perspectivă mitică totuşi fiecare individ este unic — este un nou set de experienţe, un nou univers; lui i s-a acordat abilitatea de a aduce ceva nou fiinţării; este capabil să participe la însuşi actul creaţiei. El este expresia acestei capacităţi de acţiune creativă care face tolerabile, suportabile — remarcabile, miraculoase condiţiile tragice ale vieţii.

Paradisul copilăriei este o imersiune absolut plină de semnificaţie. Această imersiune este o manifestare autentică a interesului subiectiv. Interesul însoţeşte căutarea onestă a necunoscutului, într-o direcţie şi într-un ritm care sunt determinate subiectiv. Necunoscutul, sub aspectul său benefic, este motivul interesului, sursa a ceea ce contează. Cultura, în rolul său suportiv, amplifică puterea cu care poate fi confruntat necunoscutul, disciplinând individul şi extinzându-i gama de abilităţi. În copilărie, părintele serveşte drept surogat cultural, iar copilul explorează sub umbrela protecţiei oferite de părinţii săi. Mecanismul parental are limitele sale totuşi şi trebuie înlocuit de internalizarea culturii… prin încorporarea intrapsihică a credinţei, siguranţei şi scopului. Adoptarea acestei structuri protectoare secundare extinde şi configurează capabilitatea individuală.

Marele dragon al haosului limitează urmărirea interesului individual. Lupta cu dragonul — împotriva forţelor care devorează voinţa şi speranţa — constituie bătălia eroică în lumea mitologică. Aderenţa loială la realitatea experienţei personale asigură contactul cu dragonul, iar în cursul acestui contact se manifestă marea forţă a spiritului individual, dacă îi este permis. Eroul se plasează de bunăvoie în opoziţie cu dragonul. Mincinosul pretinde că marele pericol nu există, ceea ce îl pune pe el, dar şi pe ceilalţi, în pericol, sau îl face să renunţe la relaţia cu interesul său personal şi să abandoneze orice şansă de dezvoltare ulterioară.

Interesul este sens. Sensul este manifestarea căii adaptative individuale divine. Minciuna este abandonarea interesului individual — prin urmare sens, prin urmare divinitate — de dragul siguranţei; este sacrificarea individului pentru a-i calma pe Marea Mamă şi pe Marele Tată. Minciuna este afirmaţia fricii, în faţa experienţei autentice: „Aceasta nu s-a întâmplat în realitate, nu a fost cazul“. Minciuna îl slăbeşte pe individ — care nu-şi mai extinde gama competenţei prin testarea subiectivităţii sale împotriva lumii — şi îşi secătuieşte viaţa de sens. Viaţa fără sens înseamnă limitare mortală, supunere în faţa durerii şi suferinţă fără remediu. Viaţa fără sens este tragedie fără speranţa mântuirii.

Abandonarea sensului asigură adoptarea unui mod demonic de adaptare, pentru că individul urăşte durerea fără sens şi frustrarea, şi va acţiona pentru distrugerea ei. Această acţiune constituie o răzbunare împotriva existenţei care a fost făcută insuportabilă din mândrie.

Renaşterea înseamnă restabilirea interesului, după adoptarea competenţei

determinate cultural. Renaşterea interesului mută individul la graniţa dintre cunoscut şi necunoscut, extinzând în acest fel lumea socială. În această manieră, Dumnezeu acţionează prin individ, în lumea modernă, şi extinde domeniul istoriei.

Conştiinţa de sine înseamnă cunoaşterea vulnerabilităţii individuale. Procesul prin care această cunoaştere ia naştere poate distruge încrederea în valoarea individuală. Aceasta înseamnă, în termeni concreţi, că un individ poate ajunge să-şi sacrifice propria experienţă, în cursul dezvoltării, întrucât urmărirea ei creează conflict social sau expune inadecvarea individuală. Cu toate acestea, doar printr-un asemenea conflict poate avea loc schimbarea, iar slăbiciunea trebuie recunoscută, înainte să poată fi transformată în punct forte. Aceasta înseamnă că sacrificarea individualităţii elimină orice posibilitate ca forţa individuală să fie descoperită sau dezvoltată, ca lumea însăşi să progreseze.

Indivizii a căror viaţă este fără sens se urăsc pentru slăbiciunea lor şi urăsc viaţa pentru că i-ar fi făcut slabi. Această ură se manifestă în identificarea absolută cu puterea distructivă, în manifestările sale mitologice, istorice şi biologice; se manifestă în dorinţa de extincţie absolută a existenţei. O astfel de identificare determină omul să otrăvească tot ce atinge, să genereze suferinţă inutilă în faţa durerii inevitabile, să-şi întoarcă tovarăşii împotriva lor înşişi, să amestece pământul cu iadul — doar pentru a obţine răzbunarea împotriva lui Dumnezeu şi a creaţiei sale.

Ţelul omenirii, dacă poate fi luat în considerare un astfel de lucru, este căutarea sensului — extinderea domeniului luminii, al conştiinţei — în ciuda limitărilor. Un eveniment semnificativ există la graniţa dintre ordine şi haos. Urmărirea sensului expune individul la necunoscut în mod gradat, permiţându-i să dezvolte forţă şi capacitate de adaptare proporţional cu seriozitatea căutării sale. În contactul cu necunoscutul, puterea omului creşte, individual şi apoi istoric. Sensul înseamnă experienţa subiectivă asociată cu acel contact, în proporţie suficientă. Marile mituri religioase declară că urmărirea continuă a sensului, adoptată voluntar şi fără autoamăgire, va conduce individul spre a-şi descoperi identificarea cu Dumnezeu. Această „identitate revelată“ îl va face capabil să facă faţă tragediei vieţii. Abandonarea sensului, dimpotrivă, reduce omul la slăbiciunea sa muritoare.

Sensul este cea mai profundă manifestare a instinctului. Omul este creatura atrasă de necunoscut; o creatură adaptată pentru cucerirea lui. Aspectul subiectiv

al sensului este ritmul contactului cu necunoscutul, guvernat de instinct. O expunere prea mare se transformă în haos; prea puţină expunere promovează stagnarea şi degenerarea. Echilibrul potrivit produce un individ puternic, încrezător în capacitatea sa de a ţine piept vieţii, încă şi mai capabil de a gestiona natura şi societatea, încă şi mai aproape de idealul eroic. Fiecare individ, unic din punct de vedere constituţional, află sens în căutări diferite, dacă are curajul să-şi conserve diferenţa. Manifestarea diversităţii individuale, transformată în cunoaştere care poate fi transferată social, schimbă însăşi faţa istoriei şi duce fiecare generaţie de oameni mai departe în necunoscut.

Condiţiile sociale şi biologice definesc graniţele existenţei umane. Urmărirea devotată a interesului oferă mijloacele subiective prin care pot fi întrunite aceste condiţii, iar graniţele lor, depăşite. Sensul este instinctul care face posibilă viaţa. Când este abandonat, individualitatea îşi pierde puterea mântuitoare. Marea minciună este negată, iar ura pentru viaţă şi dorinţa de distrugere a ei guvernează inevitabil:

Când creezi ceea ce este în tine, ceea ce creezi te va salva.

Dacă nu creezi ceea ce este în tine, ceea ce nu creezi te va distruge.[728]

Înţelepciunea grupului poate servi drept forţa care mediază între dependenţa copilăriei şi responsabilitatea adultului. În aceste circumstanţe, trecutul serveşte prezentul. O societate bazată pe credinţa în divinitatea supremă a individului îi permite interesului individual să înflorească şi să slujească drept forţa care se opune tiraniei culturii şi terorii naturii. Negarea sensului, dimpotrivă, asigură identificarea absolută cu grupul sau degenerarea intrapsihică şi decadenţa. Negarea sensului îl face pe individul absolutist sau degenerat să devină disperat şi slab în faţa ameninţării imensei mări materne a haosului. Această disperare şi slăbiciune îl fac să urască viaţa şi să acţioneze pentru devastarea ei — în el, la fel ca şi în cei din jurul său. Minciuna este actul central în această dramă a corupţiei:

Acestea sunt zicerile secrete pe care Iisus trăitorul le-a rostit, iar Didymos Iuda Toma le-a scris.

Şi el a spus: „Cine va găsi interpretarea acestor ziceri nu va muri…“

Iisus a spus: „Cine caută să caute până găseşte. Când se va nelinişti, va fi uimit şi va domni peste toţi“.

Iisus a spus: „Dacă cei care te conduc îţi spun: Vezi, împărăţia este în cer, atunci păsările cerului vor zbura înaintea ta. Dacă ei îţi spun: Este în mare, atunci peştii vor înota înaintea ta. Mai curând, împărăţia este în lăuntrul tău şi este în afara ta. Când ajungi să te cunoşti, atunci vei deveni cunoscut şi vei înţelege că tu eşti fiul tatălui trăitor. Dar, dacă nu te cunoşti pe tine însuţi, vei locui în sărăcie şi tu vei fi acea sărăcie“.

Iisus a spus: „Omul bătrân în zile nu va pregeta să întrebe un copil mic de doar şapte zile despre locul vieţii, şi el va trăi. Pentru că mulţi care sunt primii vor deveni ultimii şi vor fi toţi unul şi acelaşi“.

Iisus a spus: „Recunoaşte ceea ce vezi, iar ceea ce este ascuns de tine va deveni limpede pentru tine. Pentru că tot ce este ascuns va deveni clar“.

Discipolii l-au întrebat şi i-au spus: „Vrei să postim? Cum să ne rugăm? Să dăm de pomană? Ce regim să urmăm?“

Iisus a spus: „Nu spuneţi minciuni şi nu faceţi ceea ce urâţi, pentru că toate lucrurile sunt limpezi în faţa cerurilor. Pentru că nu este nimic ascuns care să nu devină clar şi nimic acoperit care să rămână nedescoperit“.[729]

---

[494] Eliade, M. (2000), p. 51.

[495] Vezi Capitolul 3.

[496] Nietzsche, F. (1993), p. 22.

[497] Planşa 36 în Jung, C.G. (2016b).

[498] Milton, J. (1972), p. 2.

[499] Frye, N. (1990), pp. 272–273.

[500] Vezi nota 350.

[501] Pagels, E. (1995).

[502] Eliade, M. (2000), p. 100.

[503] Acestea pot fi considerate în mod rezonabil asemănătoare cu „zeii mai bătrâni“ din Enuma Eliş (vezi Capitolul 2).

[504] Eliade, M. (2000), pp. 197–198.

[505] Milton, J. (1972), p. 77.

[506] Goethe, J.W. (2015), p. 68.

[507] Goethe, J.W. (2015), p. 452.

[508] Vezi Capitolul 4: Eroul revoluţionar.

[509] Tolstoi, L.N. (2008), pp. 72–75.

[510] Shakespeare, W., Opere complete, vol. 1, Henric al VI-lea, partea a III-a, actul 5, scena 6, p. 652.

[511] Milton, J. (1972), p. 107.

[512] Detaliat în Russell, J.B. (1986), p. 103.

[513] Milton, J. (1972), p. 6.

[514] Nietzsche, F. (1967b), p. 333.

[515] Nietzsche, F. (1981), p. 125.

[516] Citat în Kaufmann, W. (1975), pp. 122–123.

[517] Edwardes, A. & Masters, R.E.L. (1963), p. 124.

[518] Sfânta Evanghelie după Matei 27:3–5.

[519] Sfânta Evanghelie după Matei 12:31–32.

[520] Durnin, R. (1994).

[521] Wilhelm, R. (1971), p. lv.

[522] Cartea înţelepciunii lui Solomon 2:1–11.

[523] Sfânta Evanghelie după Marcu 4:25.

[524] Sfânta Evanghelie după Marcu 3:25.

[525] Soljeniţîn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 299–300.

[526] Joyce, J. (1995).

[527] Soljeniţîn, A.I. (2008, vol. 2), p. 472.

[528] Soljeniţîn, A.I. (2008, vol. 1), pp. 14–15.

[529] Frankl, V. (2009), pp. 29–30.

[530] Soljeniţîn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 468–469.

[531] Soljeniţîn estimează că 250 000 de deţinuţi din lagărele de muncă şi-au pierdut viaţa pentru a construi canalul Volga–Moscova, care, după ce a fost terminat, s-a dovedit a fi mult prea îngust pentru oricare dintre utilizările intenţionate. O mare parte a canalului a fost săpată manual, cu cele mai primitive unelte, în mijlocul iernii (vezi Soljeniţîn, A.I. [2008, vol. 2], p. 78 şi urm.).

[532] Frankl, V. (2009), pp. 46–47.

[533] Soljeniţîn, A.I. (2008, vol. 2), p. 151.

[534] Blake, W. în Keynes, G. (1966), p. 213.

[535] „Zek“ este un cuvânt argotic rusesc folosit pentru a-i desemna pe deţinuţii din lagărele de prizonieri.

[536] Soljeniţîn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 147–148.

[537] Vezi, de exemplu, Browning, C.R. (1993).

[538] Soljenitĵn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 110–111.

[539] Milton, J. (1972), p. 45.

[540] Soljenitĵn, A.I. (2008, vol. 2), p. 470.

[541] Ibid., p. 482.

[542] Lao Zi (1984d).

[543] Soljenitĵn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 258–261.

[544] Ibid., p. 487.

[545] Frankl, V. (2009), pp. 87–88.

[546] Ibid., p. 21–22.

[547] Ibid., p. 20.

[548] Soljenitĵn, A.I. (2008, vol. 2), p. 484.

[549] Milton, J. (1972), p. 9.

[550] Milton, J. (1972), p. 110.

[551] Shakespeare, W. (1983, vol. 2). p. 78.

[552] Milton, J. (1972), p. 292.

[553] Shakespeare, W. (1982), p. 576.

[554] Soljenitĵn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 248–250.

[555] Ibid., p. 265.

[556] Milton, J. (1972), p. 3.

[557] Ibid., p. 2.

[558] Nietzsche, F. (1993), p. 84.

[559] Sfânta Evanghelie după Matei 5:43–48.

[560] Sfânta Evanghelie după Marcu 10:17–26.

[561] Sfânta Evanghelie după Toma, în Robinson, J.R. (1988), pp. 133–134.

[562] Sfânta Evanghelie după Matei 25:44–45.

[563] Milton, J. (1972), p. 108.

[564] Ibid., pp. 108–109.

[565] Frye, N. (1982), p. 130.

[566] Soljenițîn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 475–476.

[567] Frankl, V. (2009), p. 79.

[568] Soljenițîn, A.I. (2008, vol. 2), pp. 486–487.

[569] Ibid., pp. 478–479.

[570] Arendt, H. (1994).

[571] „Toată natura este prin foc reînnoită.“ Interpretarea ocultă/gnostică a sensului inițialelor în mod tradițional înscrise pe crucea lui Hristos: I.N.R.I. (Iesus Nasaremus Rex Iudaeorum [Iisus Nazarineanul Regele Iudeilor]); vezi Dee, J. (1993) pentru o expunere mai extinsă.

[572] Jaeger, W. (1968), p. 35.

[573] Niebuhr, R. (1964), pp. 6–7.

[574] Ibid, pp. 13–14.

[575] Piaget, J. (1980), pp. 23–25.

[576] Vezi nota 463.

[577] Frye afirmă, cu privire la rolul criticii în lămurirea sensurilor narative:

„Imaginaţia poetică construieşte un cosmos propriu, un cosmos care trebuie studiat nu doar ca o hartă, ci şi ca o lume de forţe conflictuale puternice. Acest cosmos imaginativ nu este nici mediul obiectiv, studiat de ştiinţele naturale, nici un spaţiu interior subiectiv, care să fie studiat de psihologie. Este o lume intermediară, în care imaginile superiorului şi inferiorului, categoriile frumuseţii şi urâtului, sentimentele de iubire şi ură, asocierile dintre senzaţie şi experineţă pot fi exprimate doar prin metaforă şi încă nu pot fi respinse sau reduse la proiecţii a altceva. Conştiinţa obişnuită este astfel posedată de contrastul ori-ori al subiectului şi obiectului, având dificultăţi de a accepta noţiunea de ordine a cuvintelor, care nu este nici subiectivă, nici obiectivă, şi totuşi le penetrează pe amândouă. Însă prezenţa sa conferă o înfăţişare foarte diferită multor elemente ale vieţii omului, inclusiv religiei, care depinde de metaforă, dar nu devine mai puţin «reală» sau «adevărată» din această cauză.

Desigur, «metaforic» este un concept la fel de trădător pe cât ar putea fi vreodată «adevărul» sau «realitatea». Unele metafore sunt clarificante; altele sunt doar indispensabile; unele induc în eroare sau duc doar la iluzii; altele sunt periculoase social. Wallace Stevens vorbeşte despre «metafora care omoară metafora». Dar, la bine şi la rău, ea ocupă o zonă centrală — probabil, zona centrală — a experienţei atât sociale, cât şi individuale. Aceasta este o formă primitivă de conştientizare, constituită mult înainte ca diferenţa dintre subiect şi obiect să devină normală, dar când încercăm să-i depăşim limitele, aflăm că tot ce putem face cu adevărat este să o reabilităm.

În acest punct, se află la îndemână o altă observaţie critică recentă, din lecturile lui Norton din Italo Calvino, de asemenea un paradox, însă unul amuzant: «Literatura rămâne vie doar dacă ne stabilim scopuri incalculabile, aflate mult dincolo de orice speranţă de a le atinge». Strict vorbind, scriitorul nu stabileşte scopurile: acestea sunt stabilite prin configurarea spiritului literaturii în sine, însăşi sursa abilităţii de a scrie a unui scriitor. Dar, în general, acelaşi principiu trebuie aplicat şi criticii, atunci când criticul vede la mare distanţă vreo axiomă de tipul «Critica poate şi trebuie să facă literatura să aibă sens» şi refuză să se mulţumească cu mai puţin“ (Frye, N. [1990], pp. xxii–xxiii).

[578] Încercările faraonului de a controla „ameninţarea” iudaică prin intermediul infanticidului oferă o paralelă narativă (neîntâmplătoare) cu acţiunile lui Irod, care a ucis toţi copiii evrei mai mici de doi ani din Bethleem şi împrejurimi, din motive similare, multe secole mai târziu (vezi Sfânta Evanghelie după Matei 2: 1–16).

[579] Ieşirea 1:15–22; 2:1–10.

[580] Frye continuă:

„Şi totuşi Cannanul pare mai curând o formă redusă şi dezamăgitoare a tărâmului paradiziac al făgăduinţei, unde curge lapte şi miere, care a fost promis iniţial lui Israel. Poate că Moise a fost în realitate singurul care a văzut Ţara Făgăduinţei: poate că muntele aflat lângă ea, pe care Moise s-a urcat în ultimele ore de viaţă, era singurul loc din care putea fi văzută“ (Frye, N. [1990], p. 299).

[581] Frye, N. (1990), p. 299.

[582] Evreii s-au hrănit cu manna pe perioada şederii lor în deşert. Această „pâine spirituală” — făcută, în starea ei profană, din grâu, trupul metaforic al zeului grânelor, etern murind şi renăscând — este mai târziu oferită de Hristos şi echivalată cu el, pentru a ajuta ritualic (procedural) la incorporarea credinţei şi curajului eroic. Frye afirmă: „Hristos este constant asociat cu furnizarea miraculoasă de hrană. Miracolele hrănirii marilor mase cu cantităţi foarte mici de mâncare (peşte [întrucât conţinutul se apropie de adâncimile inconştiente, materne], ca şi pâine) sunt consemnate în toate cele patru Evanghelii, uneori de mai multe ori, iar aceste miracole sunt explicit antitetice furnizării de manna în sălbăticie (Apocalipsa după Ioan 6:49–51). Imageria legată de devorarea trupului lui Hristos şi soarberea sângelui lui ne întâmpină în Evanghelii chiar înainte de instituirea împărtăşaniei. Trupul lui Hristos este o sursă constantă de hrană şi băutură, ceea ce este susţinut la nivel fizic şi spiritual («pâinea de toate zilele {epiousion}» din Rugăciunea lui Dumnezeu poate fi considerată şi ca pâine «supersubstanţială»). Trupul lui Hristos nu este doar «pentru a fi mâncat, împărţit, băut» — în cuvintele «Gerontion»-ului lui Eliot —, ci este şi sursa continuităţii vieţii oamenilor poporului său, ascunsă în corpurile lor. În timpurile Vechiului Testament era la fel, conform lui Pavel, care spune că israeliţii mâncau în deşert aceeaşi hrană spirituală şi beau aceeaşi băutură spirituală, aceasta din urmă, dintr-o piatră care era Hristos (Epistola întâi către corinteni a Sfântului Apostol Pavel 10:4)“ (Frye, N. [1990], p. 257).

[583] Ieşirea 18:13–16.

[584] Ieşirea 34:28–32.

[585] Referirea la naraţiunea mitică în calitatea sa de sursă a regulii explicite este prezentată aici.

[586] Ieşirea 20:3–17.

[587] Frye afirmă:

„Am notat (marele Cod 18) pasajul din Faust în care Faust schimbă intenţionat «La început a fost Cuvântul» cu «La început a fost Actul». Ar fi trebuit să adaug că Faust urma pur şi simplu practica creştină instituită în vremea lui. La început, Dumnezeu a făcut ceva, iar cuvintele sunt servomecanisme descriptive care ne descriu ce a făcut. Aceasta importă, în religia occidentală, ceea ce criticii poststructurali numesc «semnificatul transcendental», perspectiva conform căreia ceea ce este adevărat sau real este ceva în afara cuvintelor, la care cuvintele fac trimitere“ (Frye, N. [1990], p. 34).

[588] Frye afirmă:

„Dacă este adevărat că forţa verbală creatoare este asociată cu ceva în minte, în plus faţă de conştiinţa obişnuită, am mai făcut un mic pas spre contextul social al scriitorului. O astfel de minte va fi deseori derutată din cauza convenţiilor arbitrare pe care conştiinţa le controlează mai uşor: deseori crezi că există o naivitate a scriitorului, care îl poate împiedica uneori să facă orice altceva în afară de scris. Dar, în compensare, el poate avea o înţelegere profundă a fenomenelor sociale care îi conferă nu numai o viziune intensă a prezentului, ci şi o abilitate neobişnuită de a vedea un viitor condiţionat, consecinţa tendinţelor din prezent. Aceasta, în schimb, poate oferi senzaţia unui tip aparte de cunoaştere ascunsă de majoritatea societăţii. Elementul profeţiei în literatură este deseori discutat foarte vag, dar este suficient de tangibil pentru a fi demn de a fi luat în considerare. În orice caz, cuvântul ajunge mai aproape de orice lucru de care ne-am împiedicat până acum, pentru a desemna calitatea autorităţii poetului şi, de asemenea, legătura dintre literatura seculară şi cea sacră, care este una dintre temele noastre principale.

Dacă ne uităm la scriitorii profetici al Vechiului Testament, începând cu Amos, afiliarea dintre primitiv şi profetic apare imediat. Amos deţine în nordul Israelului refuzul de a face un compromis cu convenţiile politicoase, o reputaţie socială de nebun şi o abilitate de a extrage substanţa a ceea ce vede din stările psihice neobişnuite, deseori asociate cu transa. Asemenea profeţi prevestesc şi un viitor care este rezultatul inevitabil al unor anumite politici imprudente, cum a fost politica regelui iudeilor faţă de Babilon, care a dus, aşa cum îi spusese Ieremia că se va întâmpla, la distrugerea Ierusalimului. Principiul implicat aici

este următorul: critica socială onestă, ca şi ştiinţa onestă, extinde amploarea predictibilităţii în societate.

În timpurile moderne, scriitorii pe care instinctiv îi numim profetici — Blake, Dostoievski, Rimbaud — prezintă trăsături similare. Astfel de scriitori sunt profund analizaţi de cititori, aşa cum erau oracolele greceşti şi ebraice: ca şi ele, ei şochează şi tulbură; ca şi ele, ei pot fi plini de contradicţii şi ambiguităţi, deşi păstrează o autoritate curios de obsedantă. Deja din epoca elizabetană existau critici care au sugerat că diferenţa dintre inspiraţia sacră şi cea seculară ar putea fi mai puţin rigid asumată. George Puttenham, scriind pe la 1580, a îndrumat spre etimologia poetului ca „făcător", ceea ce îi sugera o analogie între forţa creatoare a poetului şi forţa creatoare a lui Dumnezeu în facerea lumii. El citează expresia lui Ovidiu din Fasti, «est deus in nobis», ceea ce înseamnă fie Dumnezeu, fie un zeu. În secolul al XVI-lea, era cu siguranţă mai sigur să te mulţumeşti cu o muză sau un zeu al iubirii, sau cu ceva sancţionat de convenţie şi neluat în serios ca doctrină, dar analogia este încă acolo, deşi latentă până în vremea lui lui Coleridge. S-a observat frecvent că artele sunt profetice şi în sensul indicării simbolice a faptului că tendinţele sociale au devenit evidente după mai multe generaţii.

Termenul «profetic» în sine s-ar putea aplica unor scriitori (Luther, Condorcet, Marx) pe care în mod normal i-am plasa în afara literaturii. Acest sistem tulburător înăuntru — în afară nu va duce nicăieri, chiar dacă atât de multe aspecte ale lui dispar la examinare. Pare a fi legătura cu primitivismul psihologic, acela care caracterizează scriitorul profetic la care ne gândim în general ca fiind în interiorul literaturii sau cel puţin (ca în cazul lui Rousseau, Kirkegaard sau Nietzsche) imposibil de ignorat ca figură literară" (Frye, N. [1990], pp. 52–54.

[589] Vezi Jung, C.G. (1978a) pentru o abordare completă a subiectului profeţiei; de asemenea, comentariile profetice ale lui Jung (1918) despre „fiara blondă" (Jung, C.G. [1978a], pp. 3–28)!

[590] Pleroma.

[591] Nietzsche, F. (1993), p. 58.

[592] Dostoievski, F. (1997), pp. 386–388.

[593] Ibid., pp. 400–401.

[594] Ibid., pp. 405–406.

[595] Ibid., p. 409.

[596] James, W. (1880, octombrie), p. 100.

[597] Frye, N. (1982), pp. 132–133.

[598] Frye, N. (1990), p. 104.

[599] Frye, N. (1982), p. 56.

[600] Sfânta Evanghelie după Matei 5:20.

[601] Sfânta Evanghelie după Matei 5:17.

[602] Frye afirmă de asemenea:

„Ne-am referit mai devreme la Cartea Judecătorilor, în care este prezentată o serie de poveşti ale eroilor tribali tradiţionali, în cadrul unui mit recurent al apostaziei şi restaurării lui Israel. Aceasta ne oferă o structură narativă care, în mare, are o formă de U, apostazia fiind urmată de coborârea în dezastru şi robie, care în schimb este urmată de căinţă, apoi de o ridicare, prin izbăvire, până la un punct aflat mai mult sau mai puţin la nivelul de la care a început coborârea. Acest tipar în formă de U, aproximativ, aşa cum este, se repetă în literatură ca formă standard a comediei, unde o serie de ghinioane şi neînţelegeri aduc acţiunea într-un punct inferior ameninţător, după care o întorsătură fericită a poveştii trimite la finalul fericit. Întreaga Biblie, privită ca o «divină comedie» este conţinută într-o poveste în formă de U de acest tip, una în care omul, aşa cum am explicat, pierde pomul şi apa vieţii la începutul Facerii şi le primeşte înapoi la sfârşitul Apocalipsei. Între timp, povestea lui Israel este spusă ca o serie de prăbuşiri ale puterii împărăţiilor barbare Egipt, Filistenia, Siria, Roma, fiecare urmată de o ridicare într-un scurt moment de independenţă. Aceeaşi naraţiune în formă de U se găseşte şi în afara secţiunilor istorice, în relatarea dezastrelor şi restaurarea lui Iov şi în parabola lui Iisus despre fiul rătăcitor. Aceasta din urmă, întâmplător, este singura versiune în care mântuirea are loc ca urmare a unei decizii voluntare a unui protagonist (Sfânta Evanghelie după Luca 15:18).

Ar fi derutant să rezumăm dintr-odată toate căderile şi ridicările din povestea

biblică. În onoarea zilelor creaţiei, hai să alegem şase, iar a şaptea să formeze sfârşitul timpului. Prima cădere, normal, este cea a lui Adam şi a Evei, când Adam pleacă în sălbăticia care se adaptează la oraşele păgâne întemeiate de familia lui Cain. Trecând peste povestea lui Noe, care adaugă şi marea printre imaginile dezastrului, prima ridicare este cea a lui Avraam, chemat din oraşul Ur, aflat în Mesopotamia, de către o Ţară a Făgăduinţei aflată la apus. Aceasta introduce epoca pastorală a patriarhilor şi se termină la sfârşitul Facerii, cu Israel în Egipt. Această situaţie se schimbă din nou într-o servitute opresivă şi ameninţătoare; Israel traversează din nou marea şi sălbăticia şi, sub conducerea lui Moise şi a lui Iosua, ajunge din nou la pământul făgăduit, un mic teritoriu în care principalele imagini sunt agricole. Acolo au succes invadatorii din Cartea Judecătorilor, dintre care cei mai formidabili au fost filistenii, probabil o populaţie vorbitoare de limbă greacă din Creta (dacă aceasta înseamnă «Caftor» din Amos 9:7). Cei care au dat numele lor Palestinei. Ei au stăpânit poporul lui Israel după înfrângerea şi moartea lui Saul şi a fiului lui, Ionatan. A treia ridicare începe cu David şi continuă cu Solomon, unde imageria este urbană, preocupată de oraşe şi clădiri. După Solomon totuşi un alt dezastru începe cu divizarea regatului. Regatul de nord a fost distrus de Asiria în 722 î.Hr.; regatul de sud al lui Iuda a avut parte de un răgaz, până când Asiria a fost distrusă la rândul ei (Naum ٢:٣ şi urm.); însă odată cu capturarea Ierusalimului de către Nabucodonosor în ٥٨٦, a început captivitatea babiloniană.

A patra ridicare în soarta israeliţilor, acum evrei, începe cu permisiunea — poate, încurajarea — acordată evreilor captivi în Babilon de către Cirus din Persia de a se întoarce şi a-şi reconstrui templul. Două întoarceri sunt descrise proeminent în Vechiul Testament, deşi au fost probabil mai multe, dar simbolic avem nevoie doar de una. Unele licăriri de speranţă despre un Israel refăcut s-au adunat în jurul figurii conducătoare a primei întoarceri, Zerubbabel, unul dintre urmaşii lui David. După mai multe schimbări de stăpâni, următoarea cădere dramatică a fost cauzată de persecutarea sălbatică a evreilor neelenizaţi de către Antiohus Epiphanes din Imperiul Seleucid, care a provocat răscoala macabeilor, cinci fraţi dintr-o familie de preoţi, care în final au câştigat independenţa Iudeii şi au întemeiat o dinastie regală. Aceasta a durat până când legiunile romane conduse de Pompei au năvălit în ţară, în anul 63 î.Hr., când a început stăpânirea romană, care a durat pe toată perioada descrisă de Noul Testament. În acest moment, punctele de vedere ebraic şi creştin asupra celei de-a şasea izbăviri a lui Israel diverg. Pentru creştinism, Iisus a realizat o mântuire definitivă a întregii omeniri, odată cu revelaţia că împărăţia ideală a lui Israel era o împărăţie spirituală. Pentru evrei, expulzarea din ţara lor prin edictul lui Hadrian din anul 135 d.Hr. a

fost începutul unui nou exil, care, sub multe aspecte, încă mai durează.

Aceasta este o secvenţă a credinţei mitice, doar indirect şi a evenimentelor istorice, iar primul nostru pas este să evidenţiem faptul că toate momentele culminante şi toate momentele situate cel mai jos sunt metaforic legate unele de altele. Adică, grădina Edenului, Ţara Făgăduită, Ierusalimul şi Muntele Sion sunt sinonime interşanjabile pentru lăcaşul sufletului, iar în imageria creştină ele sunt identice, în forma lor «spirituală» (care, amintim, înseamnă, metaforic, orice altceva ar putea însemna) cu împărăţia lui Dumnezeu despre care vorbeşte Iisus. La fel, Egiptul, Babilonul şi Roma sunt toate, din punct de vedere spiritual, acelaşi loc, iar faraonul din Cartea Ieşirii, Nabucodonosor, Antioh Epiphanes şi Nero sunt toţi aceeaşi persoană, din punct de vedere spiritual. Iar mântuitorii lui Israel — Avraam, Moise, Iosua, judecătorii, David şi Solomon — sunt toţi prototipuri ale lui Mesia sau ale mântuitorului suprem… Întrucât diferitele şubreziri ale lui Israel prin apostazie şi altele de acelaşi gen nu sunt atât acţiuni, cât eşecuri de a acţiona, doar ridicările şi restaurările sunt evenimente reale şi, întrucât exodul este izbăvirea definitivă şi tipul tuturor celorlalte, putem spune că, din perspectivă mitică, exodul este singurul lucru care se întâmplă cu adevărat în Vechiul Testament. Pe acelaşi principiu, învierea lui Hristos, în jurul căreia se învârte Noul Testament, trebuie să fie, conform perspectivei Noului Testament, antitipul exodului. Viaţa lui Hristos, aşa cum este ea prezentată în Evanghelii, devine mai puţin confuză atunci când înţelegem că este prezentată în acest fel.

Ca în cazul multor zei şi eroi, naşterea lui Iisus este o naştere ameninţată: Irod porunceşte masacrarea copiilor din Betleem, din care scapă numai Iisus. În mod similar, Moise scapă dintr-o încercare de distrugere a copiilor evrei, aşa cum ei în schimb scapă mai târziu dintr-un măcel al primilor-născuţi egipteni. Bebeluşul Iisus este dus în Egipt de către Iosif şi Maria, iar întoarcerea lui de acolo, conform spuselor lui Matei (2:15), îndeplineşte profeţia lui Osea (11:1): «Din Egipt am chemat pe fiul Meu», unde referirea este destul de explicită la Israel. Numele Maria şi Iosif amintesc de Miriam, care era sora lui Moise, şi de Iosif, care a condus familia lui Israel în Egipt. A treia sura din Coran pare că o identifică pe Miriam cu Maria; comentatorii creştini ai Coranului spun, desigur, că acest lucru este ridicol, dar, din punctul de vedere pur tipologic din care vorbeşte Coranul, identificarea are sens.

Moise organizează cele douăsprezece triburi ale lui Israel; Iisus adună doisprezece discipoli. Israel traversează Marea Roşie şi îşi obţine identitatea ca

naţiune, pe de altă parte; Iisus este botezat în Iordan şi recunoscut ca Fiu al lui Dumnezeu. Botezul este punctul în care încep Marcu şi Ioan, iar poveştile din copilăria lui Iisus, ale lui Matei şi Luca, sunt probabil un material adăugat ulterior. Israel rătăceşte patruzeci de ani în sălbăticie; Iisus, patruzeci de zile. Lui Israel i se oferă hrană miraculoasă, Iar Iisus le oferă hrană celor adunaţi în jurul lui (vezi Sfânta Evanghelie după Ioan 6:49–50). Legile sunt date de pe Muntele Sinai, iar evangheliile, predicate în Predica Muntelui. Un şarpe neruşinat este pus de Moise pe un stâlp, ca apărare împotriva muşcăturilor fatale ale «şarpelui de aramă» (Numerii 21:9); acest şarpe neruşinat a fost acceptat de Iisus ca un tip al crucificării sale (Sfânta Evanghelie a lui Ioan 3:14), cu o asociere subiacentă dintre şerpii letali şi şarpele din Paradis. Moise moare chiar înainte să păşească în Ţata Făgăduinţei, ceea ce în tipologia creştină înseamnă inabilitatea legii singure de a mântui omul, iar Ţara Făgăduinţei este cucerită de Iosua. Legătura ascunsă este aici faptul că Iisus şi Iosua sunt semnificaţi de acelaşi cuvânt, prin urmare, atunci când Fecioarei Maria i s-a spus să-şi numească pruncul Iisus sau Iosua, sensul tipologic este acela că stăpânirea legii a luat sfârşit, iar asaltul Ţării Făgăduinţei a început (Sfânta Evanghelie după Matei 1:21).“ (Frye, N. [1982], pp. 169–172).

[603] Sfânta Evanghelie după Matei 17:1–9.

[604] Frye, N. (1982), p. 231.

[605] Vezi Capitolul 2: Marele Tată: imagini ale cunoscutului sau teritoriu explorat.

[606] Vezi Dialogul Mântuitorului în Robinson, J.R. (1988), p. 525.

[607] Nu doar Evangheliile Gnostice pun accent pe natura psihologică a Împărăţiei lui Dumnezeu:

„Şi fiind întrebat de farisei când va veni împărăţia lui Dumnezeu, le-a răspuns şi a zis: Împărăţia lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut.

Şi nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru“ (Sfânta Evanghelie după Luca 17:20–21).

[608] Referitor la Ieşirea — a doua carte a lui Moise 31:12–15:

„Şi a mai vorbit Domnul cu Moise şi a zis:

«Spune fiilor lui Israel aşa: Băgaţi de seamă să păziţi zilele Mele de odihnă, căci acestea sunt semn între Mine şi voi din neam în neam, ca să ştiţi că Eu sunt Domnul, Cel ce vă sfinţeşte.

Păziţi deci ziua de odihnă, căci ea este sfântă pentru voi. Cel ce o va întina, acela va fi omorât; tot cel ce va face într-însa vreo lucrare, sufletul acela va fi stârpit din poporul Meu;

Şase zile să lucreze, iar ziua a şaptea este zi de odihnă, închinată Domnului; tot cel ce va munci în ziua odihnei va fi omorât.»“

[609] Există o inserţie apocrifă în Sfânta Evanghelie după Luca 6:4. Inserţia spune: „Omule, dacă într-adevăr ştii ce faci, eşti binecuvântat; dar dacă nu ştii, eşti blestemat, şi unul care nesocoteşte legea“ (Codex Bezae ad Lucam 6:4). Mai multe informaţii sunt disponibile în James, M.R. (1924). Jung notează că morala acestei povestiri este analogă cu cea din parabola supraveghetorului nedrept:

„Paracletului“, „Duhului adevărului”, îi revine sarcina de a locui şi lucra în indivizi umani, spre a le reaminti învăţăturile lui Hristos şi a-i călăuzi spre claritate. Un bun exemplu pentru această activitate a Duhului Sfânt este Pavel, care nu l-a cunoscut pe Domnul şi care a primit Evanghelia nu de la Apostoli, ci prin revelaţie. El aparţine acelora al căror inconştient e tulburat şi produce revelaţii extatice. Viaţa Duhului Sfânt se vădeşte tocmai în aceea că este activ şi are efecte care nu doar confirmă existentul, ci trec chiar dincolo de el. Astfel, există deja în spusele lui Hristos indicaţii că unele idei trec dincolo de spiritul creştin tradiţional, ca, de pildă, parabola cu economul necredincios, a cărui morală coincide cu logion-ul din Codex

Bezae trădează şi un alt punct de vedere etic decât cel aşteptat. Criteriul moral îl constituie aici conştienţa, nu legea şi convenţia. S-ar putea cita în această ordine de idei şi faptul straniu că Hristos vrea să-l facă tocmai pe Petru, care are puţină stăpânire de sine şi un caracter nestatornic, piatra şi fundamentul Bisericii sale“ (Jung, C.G. [2010], pp. 463–464).

Jung se referă, de asemenea, la Oxyrhynchus payrus, care este „mai vechi decât prima idee a evangheliilor“ (Jung, C.G. [2010], p. 444). Hristos spune: „Oriunde sunt doi, ei nu sunt fără Dumnezeu, şi oriunde este unul singur, spun că Eu sunt cu el“. Jung observă că aceasta este în opoziţie cu versiunea standard: „Că unde sunt doi sau trei, adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor“.

(Sfânta Evanghelie după Matei 18–20) Ultima parte a primei afirmaţii seamănă izbitor cu perspectiva lui Kierkegaard:

„Căci o «mulţime» este neadevărul. Într-un sens dumnezeiesc este adevărat, etern, creştin ceea ce spune Sf. Pavel, că «doar unul atinge ţelul» — ceea ce nu este într-un sens comparativ, căci comparaţia îi ia pe alţii în considerare. Înseamnă că fiecare om trebuie să fie prudent când are de-a face cu «ceilalţi“, şi în esenţă trebuie să vorbească doar cu Dumnezeu şi cu sine însuşi, pentru că doar unul atinge ţelul. Şi, din nou, aceasta înseamnă că omul sau a fi om este asemănător cu zeitatea. Într-un sens lumesc şi temporal, se va spune de către omul agitaţiei, al sociabilităţii şi bunăvoinţei: «Ce nerezonabil este ca doar unul să atingă ţelul; pentru că este mult mai probabil ca mai mulţi, prin forţa eforturilor unite, să atingă ţelul; şi când suntem mai mulţi, succesul este mai sigur şi este mai uşor pentru fiecare om în parte». Suficient de adevărat, este mult mai probabil şi este, de asemenea, adevărat referitor la toate bunurile pământeşti şi materiale. Dacă îi este permis să facă în felul său, acesta devine singurul punct de vedere adevărat, pentru că se descotoroseşte de Dumnezeu şi de eternitate şi de asemănarea omului cu zeitatea. Se descotoroseşte de aceasta sau o transformă într-o fabulă şi pune în locul ei noţiunea modernă (sau, am putea spune mai curând, păgână, veche) că a fi om înseamnă a aparţine unei rase înzestrate cu raţiune, a-i aparţine ca specimen, astfel încât rasa sau specia este mai presus decât individul, ceea ce înseamnă că nu mai există indivizi, ci numai specimene. Însă eternitatea care se arcuieşte mult deasupra temporalului, liniştită precum bolta înstelată noaptea, şi Dumnezeu în ceruri care, în beatitudinea acelei păci sublime, îi ţine sub observaţie, fără nici cea mai mică senzaţie de ameţeală, la o aşa înălţime, pe toţi aceşti oameni nenumăraţi şi-l cunoaşte pe fiecare individ după nume — El, Marele Examinator, spune că doar unul atinge ţelul“ (citat în Kaufmann, W. [1975], pp. 94–95).

[610] Sfânta Evanghelie după Luca 6:1–11.

[611] Sfânta Evanghelie după Luca 14:1–6.

[612] Sfânta Evanghelie după Ioan 9:1–29.

[613] Sfânta Evanghelie după Marcu 7:5–7.

[614] Piaget, J. (1980), p. 128.

[615] Ibid., p. 15.

[616] Ibid., pp. 249–250.

[617] Ibid., p. 75.

[618] Piaget, J. (1980), p. 69.

[619] Ibid., p. 233.

[620] Ryschlak, J. (1981), p. 699.

[621] Lao Zi (1993), cap. 38.

[622] Sfânta Evanghelie după Luca 4:14–32.

[623] Sfânta Evanghelie după Matei 15:21–28.

[624] Sfânta Evanghelie după Matei 22:15–22.

[625] Sfânta Evanghelie după Luca 11:33–54.

[626] Sfânta Evanghelie după Matei 22:35–40.

[627] Sfânta Evanghelie după Matei 22:46.

[628] Comentariile lui Socrate asupra oracolului intern sunt interesante în acest punct al discuţiei. El afirmă, în Apărarea, după ce a acceptat (voluntar) sentinţa la moarte: „Şi acum, o, oameni care m-aţi condamnat, voi face cu plăcere o profeţie: pentru că mă pregătesc să mor şi, în ceasul morţii lor, oamenii sunt dăruiţi cu puteri profetice. Şi vă fac această profeţie vouă, care sunteţi ucigaşii mei, că imediat după plecarea mea o pedeapsă mult mai grea decât cea la care m-aţi osândit vă va aştepta negreşit pe voi. Pe mine m-aţi ucis pentru că aţi dorit să scăpaţi de un acuzator şi să nu daţi socoteală de vieţile voastre. Dar aceasta nu va fi aşa cum vă gândiţi: va fi cu totul altfel. Căci spun că vor fi mai mulţi acuzatori ai voştri decât sunt acum; acuzatori pe care până acum eu i-am împiedicat: şi cum sunt mai tineri, vor fi mai lipsiţi de respect pentru voi, iar voi veţi fi şi mai umiliţi de ei. Dacă vă gândiţi că, ucigând oameni, puteţi împiedica pe cineva să vă critice vieţile rele, greşiţi; aceasta nu este o cale de scăpare care să fie ori posibilă, ori onorabilă; cea mai uşoară şi mai nobilă cale este nu de a-i împuţina pe alţii, ci de a vă îmbunătăţi pe voi. Aceasta este profeţia pe care o rostesc înainte de plecare în faţa judecătorilor care m-au condamnat. Prieteni, voi care

m-aţi fi achitat, aş vrea să vă vorbesc şi vouă despre lucrul care s-a întâmplat, în timp ce magistraţii sunt ocupaţi şi înainte să mă duc în locul în care trebuie să mor. Mai rămâneţi deci o vreme, ca să mai putem vorbi unul cu altul cât mai este timp. Voi sunteţi prietenii mei şi aş vrea să vă arăt sensul acestui lucru care mi s-a întâmplat. O, judecătorii mei — căci pe voi pot să vă numesc cu adevărat judecătorii mei —, aş vrea să vă povestesc o împrejurare minunată. Până acum, divina însuşire a cărei sursă îi este oracolul intern a avut obiceiul constant de a mi se opune chiar şi pentru fleacuri, dacă am avut vreo scăpare sau am făcut vreo greşeală în vreo privinţă; şi acum puteţi vedea că a venit asupra mea ceea ce se poate spune că este, şi în general se crede că este, cel mai mare şi ultim rău. Însă oracolul nu a dat niciun semn de împotrivire nici când mi-am părăsit casa de dimineaţă, nici când eram pe drum spre tribunal, nici când vorbeam, la niciun lucru pe care l-am spus; şi totuşi am fost deseori oprit în mijlocul unui discurs, dar acum, la nimic din ce am spus sau am făcut în această privinţă, oracolul nu mi s-a împotrivit. Ce explicaţie să găsesc pentru această tăcere? Vă voi spune. Este o sugestie că ceea ce mi s-a întâmplat este un bine şi că aceia dintre noi care cred că moartea este un rău sunt în eroare. Căci semnul obişnuit mi s-ar fi împotrivit cu siguranţă, dacă m-aş fi îndreptat spre rău, şi nu spre bine“ (Platon, în Hutchins, R.M. [1952], pp. 210–211).

[629] Sfânta Evanghelie după Luca 12:51–53.

[630] Neumann, E. (1954), pp. 173–174.

[631] Sfânta Evanghelie după Matei 6:28–34.

[632] Sfânta Evanghelie după Matei 16:24–26.

[633] „Copacul cunoaşterii: biserica şi sinagoga“, dintr-un manuscris elveţian (secolul al XV-lea). (Figura 56, Neumann, E. [1955]).

[634] Sfânta Evanghelie după Matei 7:24–25.

[635] Eliade comentează: Cf. Eliade, M. Făurari şi alchimişti. Vezi ibid. alte citate privind „incestul filosofic“. „Acrostihul lui Basil Valentinus, alcătuind cuvântul vitriol, subliniază implacabila necesitate a lui descensus ad inferos: Visita Interiora Terra Rectificando Invenies Occultum Lapidem („Vizitează adâncul Pământului şi, curăţindu-te, vei alia Piatra Misterioară“). (Eliade, M. [2000], p. 627, nota 89).

[636] Eliade comentează: „Liber Platonis quartorum (al cărei original arab nu poate fi datat mai târziu de secolul al X-lea), citată în Făurari şi alchimişti. Regăsim aceeaşi doctrină la alchimiştii chinezi, cf. Istoria credinţelor şi ideilor religioase“. (Eliade, M. [2000], p. 627, nota 90).

[637] Citatul suplimentar dintre paranteze din Eliade, M. (1996a), pp. 167.

[638] Eliade comentează: „După Basil Valentinus, «răul trebuie să devină aidoma binelui». Starkey descrie Piatra ca o «reîmpăcare a contrariilor, reînnodând prietenia dintre Vrăjmaşi»; cf. Eliade, M. Făurari şi alchimişti“ (Eliade, M. [2000], p. 627, nota 91).

[639] Eliade comentează: „Cf. R.P. Multhauf, The Origins of Chemistry, pp. 135 şi urm.“ (Eliade, M. [2000], p. 627, nota 92).

[640] Eliade comentează: „Conform Făurari şi alchimişti“ (Eliade, M. [2000], p. 628, nota 93).

[641] Eliade comentează: „Am discutat consecinţele acestui gest prometeean în Făurari şi alchimişti.“ (Eliade, M. [2000], p. 628, nota 94).

[642] Eliade comentează: „Chiar în secolul al XVIII-lea, savanţii nu puneau în discuţie maturarea mineralelor. Ei se întrebau însă dacă alchimia putea să ajute Natura în acest proces şi, mai ales, dacă «cei care pretindeau că o făcuseră erau oameni oneşti, proşti sau impostori» (Betty J.T. Dobbs, The Foundations of Newton’s Alchemy, p. 44). Herman Boerhaave (1664–1739), considerat cel mai mare chimist «raţionalist» al timpului, celebru pentru experienţele sale strict empirice, credea încă în transmutarea metalelor. Vom vedea, de altfel, importanţa alchimiei în revoluţia săvârşită de Newton“ (Eliade, M. [2000], p. 628, nota 95).

[643] Eliade, M. (2000), pp. 625–628.

[644] Becker, E. (1973), p. xiv.

[645] După publicarea Jung, C.G. (1912).

[646] Vezi Ellenberger, H.F. (1970).

[647] Costa, P.T., Jr. & McCrae, R.R. (1992a); Goldberg, L.R. (1993b).

[648] Mostre reprezentative moderne pentru „complex“ şi „inconştient“: Banaji, M.R., Hardin, C., & Rothman, A.J. (1993); Nader, A., McNally, R.J. & Wiegartz, P.S. (1996); Watkins, P.C., Vache, K., Verney, S.P. & Mathews, A. (1996); Gabrieli, J.D.E., Fleischman, D.A., Keane, M., Reminger, M., Sheryl, L. et al. (1995).

[649] Wilson, E.O. (1998).

[650] Von Franz, M.L. (1980), pp. 32–34.

[651] Ibid., p. 34.

[652] Traducere: „Este găsit în gropile de gunoi“ citat în Jung, C.G. (2005), p. 54.

[653] Evanghelia după Toma. În Robinson, J.R. (ed.) (1988), p. 134.

[654] Jung, C.G. (2016b), pp. 342–343.

[655] Îi sunt recunoscător lui Erin Driver-Linn, pentru că mi-a supus atenţiei această exprimare, în acest context.

* În limba engleză, matter înseamnă atât materie, cât şi problemă, precum şi a conta, a fi important. (N.t.)

[656] Citat în Evans, P.I. (1973), p. 126.

[657] Jung, C.G. (2016b), pp. 381–382.

[658] Vezi Jung, C.G. (2016b), p. 266, pentru ilustrare.

[659] Vezi Jung. E & von Franz, M.L. (1980), pp. 369–370. Autoarele redau descrierea pe care ucenicul Taliesen i-o face lui Merlin, spiritul transformării:

Eu sunt vântul care suflă peste mare;

Eu sunt valul oceanului;

Eu sunt murmurul valului;

Eu sunt şapte batalioane;

Eu sunt un taur puternic;

Eu sunt un vultur pe o stâncă;

Eu sunt o rază de soare;

Eu sunt cea mai minunată dintre ierburi;

Eu sunt un mistreţ curajos;

Eu sunt un somon în apă;

Eu sunt un lac în câmpie;

Eu sunt un artist frumos;

Eu sunt un campion gigantic, mânuind sabia;

Pot să-mi schimb forma ca un zeu.

[660] Jung, C.G. (2016b), p. 84.

[661] La vreo doi ani după ce am avut acest vis (şi la aproximativ un an după ce l-am scris) am citit Infernul lui Dante (Dante, A. [2000]). În Cântul al nouălea, un mesager al lui Dumnezeu apare în iad, pentru a deschide poarta oraşului Dis, care este pusă de-a curmezişul căii hărăzite de Dumnezeu lui Virgiliu şi lui Dante. Apropierea acestui mesager este precedată de o mare furtună, descrisă în următoarea manieră (pp. 118–119):

Şi iat-atunci pe balta tulburată

[un zvon de spaimă, numai trosnituri]

făcea-ntre maluri apa să se zbată

cum nu-tr-alt fel un vânt ce prin călduri

contrarii naşte-nvârtejiri cumplite

şi-n furie bate biciuind păduri

şi crengi rupând le-azvârle risipite

şi-n pulbere-mbrăcat trufaşu-i drum

goneşte-n adăpost păstori şi vite.

Asemănarea imageriei şi a sensului visului meu cu acest poem m-a izbit ca fiind una foarte interesantă.

[662] Aceasta era, de fapt, o imagine pe care o utilizasem anterior în discuţiile terapeutice. Le-am spus clienţilor că o anomalie nerezolvată era ca vârful cozii unui monstru: părea suficient de inofensivă, văzută doar ca o coadă, dar aceasta însemna să pretinzi că partea nu implica întregul.

[663] Jung, C.G. (2016b), pp. 382–383.

[664] Eliade, M. (1996), pp. 50–51.

[665] Ibid., pp. 53–54.

[666] Ibid., p. 34.

[667] Jung, C.G. (2006a), p. 235.

[668] Von Franz, M.L (1980), pp. 21–22.

[669] Jung, C.G. (2006a), pp. 289–290.

[670] Jung, C.G. (2005), p. 9.

[671] Jung, C.G. (2006a), pp. 82–83.

[672] Eliade comentează: „B.T. Dobbs, p. 90, citând articolul lui E. McGuire şi P.M. Rattansi, Newton and the «Pipes of Pan», pp. 108–143.“ (În Eliade, M. [2000], p. 629, nota 104).

[673] Eliade comentează: „Richard S. Westfall, Force in Newton’s Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Centura, pp. 377–391; B.T. Dobbs, p. 211.“ (Ibid., p. 630, nota 105.)

[674] Eliade, M. (2000), pp. 629–630.

[675] Jung, C.G. (2016b), p. 361.

[676] Ibid., pp. 359–360.

[677] Eliade, M. (1996), pp. 8–9.

[678] Dorneus, în Jung, C.G. (2006), p. 23.

[679] Jung, C.G. (2006a), pp. 131–134.

[680] Frye afirmă:

„Profet, înalt preot şi rege sunt toţi figuri ale autorităţii, însă profeţii sunt deseori martirizaţi, şi chiar regii… au ataşată o imagerie de ţap ispăşitor şi victimă. Iosua a fost un tip de Hristos, în calitate de cuceritor al Ţării Făgăduinţei: printre duşmanii lui se numărau cinci regi care au fost atârnaţi de copaci şi apoi înmormântaţi într-o peşteră, având stânci mari rostogolite peste ei (Iosua 10:16 şi urm.). Solomon, regele care i-a urmat lui David, s-a răsculat împotriva tatălui său şi a fost atârnat într-un copac, în mod tradiţional, de părul său blond, spânzurând acolo «între cer şi pământ», până când generalul lui David, Ioab, a venit şi a aruncat cu săgeţi în el (Cartea a doua a Regilor 18:14). Curioasa neajutorare a lui Absalom în ceea ce pare o scăpare relativ uşoară sugerează un element ritualic în povestea morţii sale. Scriitorii Evangheliilor au constatat că, în redarea poveştii lui Iisus, ei aveau nevoie de imaginea regelui executat şi de Absalom, la fel de mult ca de aceea a figurilor gloriei şi triumfului“ (Frye, N. [1982], p. 180).

[681] Jung, C.G. (2005), p. 37.

[682] Jung, C.G. (2006a), p. 39.

[683] Ibid., (2006a), p. 71.

[684] Jung descrie starea respectivă ca o cuaternare a opuşilor; am eliminat această

referire particulară, în încercarea de a simplifica o discuţie deja suficient de complexă.

[685] Jung, C.G. (2006a), pp. 124–126.

[686] Ibid., pp. 365–366.

[687] Jung, C.G. (2006a), p. 137.

[688] Din Maier, Scrutinium chymicum (1687) (planşa 175 în Jung, C.G. [2016b]).

[689] Jung, C.G. (2005), pp. 274–275.

[690] Jung, C.G. (2006a), p. 137.

[691] Nietzsche, F. (1993), pp. 10–11.

[692] Jung, C.G. (2006a), p. 277.

[693] Jung, C.G. (2013).

[694] Pare posibil ca „organul de echilibrare“ ipotetic al lui Piaget să fie echivalent cu „sinele” lui Jung — regulatorul suprem al activităţii intrapsihice:

„În plus, există în organism organe speciale de echilibru. Este şi cazul vieţii mentale, ale cărei organe de echilibru sunt constituite prin mecanisme reglatoare speciale, ceea ce se întâmplă la toate nivelurile: de la reglări elementare ale motivaţiei (trebuinţe şi interese) până la voinţă — în ce priveşte viaţa afectivă — şi de la reglări perceptive şi senzoriomotorii până la operaţii propriu-zise — când vorbim despre viaţa cognitivă“ (Piaget, J. [2017], p. 132).

Piaget subliniază: (a) conştiinţa ia naştere în personalitate „când mediul în care se află o anumită persoană blochează o activitate curentă (direcţionată spre un scop). Copiii acţionează în conformitate cu nevoile lor şi totul are loc fără conştientizare sau echilibrări, până când apare o frustrare [terminologia lui Piaget, posibil echivalentă cu apariţia neaşteptatului (şi pedepsitorului?)]… Fiecare dintre aceste circumstanţe frustrante concentrează atenţia copilului mai curând asupra motivelor dezechilibrului decât pur şi simplu asupra scopului dorit“ (Rychlak, J. [1981], p. 688 — vezi Piaget, J. [1967]; Piaget, J. [1962]), şi (b) această voinţă apare atunci când există un conflict între tendinţele

comportamentale (Jung ar spune: atunci când există un conflict în datorie). Piaget credea că voinţa (voinţa de putere; principiul eroic) poate fi considerată consecinţa integrării afectului şi motivaţiei:

„Pe măsură ce acestea [sentimentele] se organizează, constatăm însă că, dimpotrivă, apar reglări, a căror formă finală de echilibru nu este nimic altceva decât voinţa: prin urmare, voinţa este adevăratul echivalent afectiv al operaţiilor raţiunii. Este o funcţie tardivă, iar exersarea sa reală este legată tocmai de funcţionarea sentimentelor morale autonome. Este şi motivul pentru care am aşteptat să ajungem la acest nivel [a doua copilărie] pentru a vorbi despre ea“. (Piaget, J. [2017], p. 58).

Această idee, în trecere, seamănă foarte mult cu ideea lui Jung despre integrarea în Eu a complexelor nuanţate afectiv. Piaget elaborează, în altă parte:

„Actul voinţei nu constă în urmarea tendinţei inferioare şi mai puternice; dimpotrivă, atunci vom vorbi despre un eşec al voinţei sau despre o „lipsă de voinţă“. Voinţa implică întărirea tendinţei superioare, dar mai slabe, astfel încât aceasta să fie transformată în triumf“ (Piaget, J. [1962], p. 59).

[695] „Monstru fabulos care conţine mass confusa, din care apare pelicanul (simbolul lui Hristos şi al lapis-ului)“. În Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind (1752) (planşa 256 în Jung, C.G. [2016b]).

[696] Jung, C.G. (2016b), pp. 365–367.

[697] Ibid., p. 370.

[698] Ibid., pp. 338–339.

[699] Ibid., pp. 367–368.

[700] Ibid., pp. 371–372.

[701] Ibid., p. 374.

[702] Ibid., pp. 374–378.

[703] Ibid., pp. 385–389.

[704] Dorneus, în Jung, C.G. (2006a), p. 269.

[705] Vezi capitolul 2: Marele Tată: imagini ale cunoscutului sau teritoriul explorat.

[706] Dorneus, în Jung, C.G. (2005), p. 63.

[707] Jung, C.G. (2005), p. 54.

[708] Khunrath, în Jung, C.G. (2006a), p. 95.

[709] Jung, C.G. (2006a), p. 120.

[710] Jung, C.G. (2014a), p. 204.

[711] Nietzsche, F. (1996b), pp. 146–147.

[712] Russell, J.B. (1986).

[713] Ibid., p. 246.

[714] Ibid., p. 300.

[715] Milton, J. (1972), pp. 77–78.

[716] Wechsler, D. (1981).

[717] Vezi, de exemplu, Evanghelia după Maria, în Robinson, J.R. (ed.) (1988), p. 527.

[718] Vezi, de exemplu, Evanghelia după Toma, în Robinson, J.R. (ed.) (1988), p. 132, 138.

[719] Jung, C.G. (2016b), pp. 50–52.

[720] Vezi nota 1.

[721] Jung, C.G. (2006a), pp. 150–151.

[722] Jung, C.G. (2017), pp. 346–347.

[723] Există (cel puţin) două formulări dogmatice alternative (majore) ale păcatului

originar, în tradiţia creştină: (1) sursa vinovăţiei eterne; (2) eroarea fericită care a dus la incarnarea lui Hristos. Toni Wolff notează:

„Există reprezentări medievale timpurii ale arborelui genealogic al lui Hristos. Pe crengi, ca fructele unui copac, sunt profeţii şi toţi strămoşii lui Hristos. Rădăcinile arborelui cresc din ţeasta lui Adam, iar Hristos este fructul central şi cel mai preţios al acestui pom“;

Jung dezvoltă acest comentariu:

„Ei bine, copacul creşte uneori din ombilicul lui Adam, iar pe crengi, aşa cum spui, stau profeţii şi regii din Vechiul Testament, strămoşii lui Hristos, iar apoi, în vârful copacului, este Hristos triumfător. Că viaţa începe cu Adam şi sfârşeşte cu Hristos este aceeaşi idee“. (Jung, C.G. [1988], p. 1440).

[724] Neumann afirmă: „Iniţial, mesianismul a fost legat de un proces istoric încheiat cu naşterea mântuitorului, care, după criza de transformare a Apocalipsei, ne însoţeşte în epoca escatologică a mântuirii. Se poate demonstra cu uşurinţă că această concepţie este o proiecţie a unui proces de individuaţie al cărei subiect este totuşi poporul, colectivitatea aleasă, şi nu individul. În proiecţia colectivă, istoria apare ca reprezentarea colectivă a destinului; criza este manifestată în proiecţia modurilor care caracterizează ziua de apoi; iar transformarea, ca judecata de apoi, moartea şi renaşterea. În mod similar, transfigurarea şi cucerirea sinelui corespund transfigurării în paradisul celest, care, sub forma unei mandala, adună omenirea, sau altfel este proiectat ca viaţă într-o lume recreată şi reînnoită, guvernată de rege-Adam-anthropos-sine ca centru al său“ (Neumann, E. [1968], p. 408).

[725] „Înapoierea mărului mistic către pomul cunoaşterii“, Giovanni da Modena (secolul al XV-lea) (planşa 116 în Neumann, E. [1955]).

[726] Eliade, M. (2000), p. 280.

[727] „Boddhisatva“ (planşa XII în Campbell, J. [1973].

[728] Din Evanghelia după Toma. Citat în Pagels, E. (1979), p. xv.

[729] Evanghelia după Toma. În Robinson, J.R. (ed.) (1988), pp. 126–127.

Bibliografie

Adler, A. (1958). What life should mean to you. New York: Capricorn Books.

Aggleton, J.P. (ed.). (1993). The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory, and mental dysfunction. New York: Wiley-Liss.

Agnew, N.M. & Brown, J.L. (1990). Foundations for a model of knowing: Constructing reality. Canadian Journal of Psychology, 30, 152–183.

Ambady, N. & Rosenthal, R. (1992). Thin slices of expressive behavior as predictors of interpersonal consequences: A meta-analysis. Psychological Bulletin, 111, 256–274.

Arendt, H. (1994). Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil. New York: Penguin.

Armstrong, S.L., Gleitman, L.R. & Gleitman, H. (1983). What some concepts might not be. Cognition, 13, 263–308.

Banaji, M.R., Hardin, C. & Rothman, A.J. (1993). Implicit stereotyping in person judgment. Journal of Personality and Social Psychology, 65, 272–281.

Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D. & Damasio, A.R. (1997). Deciding advantageously before knowing the advantageous strategy. Science, 275, 1293–1295.

Bechara, A., Tranel, D., Damasio, H. & Damasio, A.R. (1996). Failure to respond autonomically to anticipated future outcomes following damage to prefrontal cortex. Cerebral Cortex, 6, 215–225.

Beck, A. (1979). Cognitive therapy of depression. New York: Guilford Press.

Becker, E. (1973). The denial of death. New York: The Free Press.

Bellows, H.A. (1969). The poetic Edda. New York: Biblo and Tannen.

Berkowitz, C.D. & Senter, S.A. (1987). Characteristics of mother-infant interactions in nonorganic failure to thrive. Journal of Family Practice, 25, 377–381.

Binswanger, L. (1963). Being in the world. New York: Basic Books.

Blake, W. (1793/1946). The marriage of heaven and hell. În A. Kazin (ed.), The portable Blake (pp. 249–266). New York: Viking.

Blanchard, D.C. & Blanchard, R.J. (1972). Innate and conditioned reactions to threat in rats with amygdaloid lesions. Journal of Comparative Physiology and Psychology, 81, 281–290.

Blanchard, D.J. & Blanchard, D.C. (1989). Antipredator defensive behaviors in a visible burrow system. Journal of Comparative Psychology, 103, 70–82.

Blanchard, D.C., Blanchard, R.J. & Rodgers, R.J. (1991). Risk assessment and animal models of anxiety. În B. Olivier, J. Mos & J.L. Slangen (ed.), Animal models in psychopharmacology (pp. 117–134). Boston: Birkhauser Verlag.

Blanchard, D.C., Veniegas, R., Elloran, I. & Blanchard, R.J. (1993). Alcohol and anxiety: Effects on offensive and defensive aggression. Journal of Studies on Alcohol, Supliment nr. 11, 9–19.

Blanchard, R.J., Blanchard, D.C. & Hori, K. (1989). Ethoexperimental approach to the study of defensive behavior. În R.J. Blanchard, P.F. Brain, D.C. Blanchard & S. Parmigiani (ed.), Ethoexperimental approaches to the study of behavior (pp. 114–136). Boston: Kluwer-Nijhoff Publishing.

Borski, L.M. & Miller, K.B. (1956). The jolly tailor who became king. În P.R. Evans (ed.), The family treasury of children’s stories: Book two (pp. 60–68). New York: Doubleday and Company.

Bouton, M.E. & Bolles, R.C. (1980). Conditioned fear assessed by freezing and by the suppression of three different baselines. Animal Learning and Behavior, 8, 429–434.

Bowlby, J. (1969). Attachment and loss: Vol. 1. Attachment. New York: Basic Books.

Brooks, A. (1991). Intelligence without reason. MIT Artificial Intelligence Laboratory: Artificial Intelligence Memo 1293.

Brooks, A. & Stein, L.A. (1993). Building brains for bodies. MIT Artificial Intelligence Laboratory: Artificial Intelligence Memo 1439.

Brown, R. (1965). Social psychology. New York: The Free Press.

Brown, R. (1986). Social psychology: The second edition. New York: Macmillan.

Browning, C.R. (1993). Ordinary men: Reserve police battalion 101 and the final solution in Poland. New York: Harper Perennial.

Bruner, J. (1986). Actual minds, possible worlds. Cambridge: Harvard University Press.

Bruner, J.S. & Postman, L. (1949). On the perception of incongruity: A paradigm. Journal of Personality, 18, 206–223.

Campbell, J. (1964). Occidental mythology: The masks of God. London: Penguin Books.

Campbell, J. (2018). Eroul cu o mie de chipuri. Bucureşti: Herlad.

Campbell, J. (2021). Miturile care ne învaţă să trăim. Bucureşti: Herlad.

Campbell, J. (1987). The masks of God: Vol. 1. Primitive mythology. New York: Penguin.

Carver, C.S. & Scheier, M.F. (1982). Control theory: A useful conceptual framework for personality, social, clinical, and health psychology. Psychological Bulletin, 92, 111–135.

Cornford, F.M. (1956). Plato’s cosmology: The timaeus of Plato. London: Routledge.

Costa, P.T., Jr. & McCrae, R.R. (1992a). Four ways five factors are basic. Personality and Individual Differences, 13, 653–665.

Damasio, A.R. (1994). Descartes' error. New York: Putnam.

Damasio, A.R. (1996). The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex. Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Biological Science), 351, 1413–1420.

Dante, A. (2000). Divina comedie. Iaşi: Polirom.

Davidson, R.J. (1984a). Affect, cognition, and hemispheric specialization. În C.E. Izard, J. Kagan, & R. Zajonc (ed.), Emotion, cognition, and behavior (pp. 320–365). New York: Cambridge University Press.

Davidson, R.J. (1984b). Hemispheric asymmetry and emotion. În K. Scherer & P. Ekman (ed.), Approaches to emotion (pp. 39–57). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Davidson, R.J. (1992). Anterior cerebral asymmetry and the nature of emotion. Brain and Cognition, 20, 125–151.

Davidson, R.J. & Fox, N.A. (1982). Asymmetrical brain activity discriminates between positive and negative affective stimuli in human infants. Science, 218, 1235–1237.

Dee, J. (1993). Diary of Doctor John Dee: Together with a catalogue of his library of manuscripts. New York: Holmes.

Didi-Huberman, G., Garbetta, R. & Morgaine, M. (1994). Saint-Georges et le dragon: Versions d'une legende. Paris: Société Nouvelle Adam Biro.

Dobbs, B.J.T (1975). The foundations of Newton's alchemy. New York: Cambridge University Press.

Dollard, J. & Miller, N. (1950). Personality and psychotherapy: An analysis in terms of learning, thinking, and culture. New York: McGraw-Hill.

Donald, M. (1993). The origins of the modern mind. Cambridge: Harvard University Press.

Dostoievski, F. (1966). Însemnări din subterană. În Opere, vol. 3. Bucureşti: Editura pentru Literatură Universală.

Dostoievski, F. (1993). Crimă şi pedeapsă. Bucureşti: Venus & RAI Coresi.

Dostoievski, F. (1997). Fraţii Karamazov. Bucureşti: RAO Clasic.

Doty, R.W. (1989). Schizophrenia: A disease of interhemispheric processes at forebrain and brainstem levels? Behavioural Brain Research, 34, 1–33.

Durnin, R. (1994). Letter to Thomas. Manuscris nepublicat.

Edwardes, A. & Masters, R.E.L. (1963). The cradle of erotica. New York: Julian Press.

Einstein, A. (1959). Autobiographical note. In P.A. Schilpp (Ed.), Albert Einstein: Philosopher scientist. New York: Harper.

Eliade, M. (1994). Imagini şi simboluri. Bucureşti: Humanitas.

Eliade, M. (1995). Naşteri mistice. Bucureşti: Humanitas.

Eliade, M. (1996). Făurari şi alchimişti. Bucureşti: Humanitas.

Eliade, M. (1997). Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului. Bucureşti: Humanitas.

Eliade, M. (1998). Mituri, vise şi mistere. Bucureşti: Univers Enciclopedic.

Eliade, M. (1999). Mitul eternei reîntoarceri. Bucureşti: Humanitas.

Eliade, M. (2000). Istoria credinţelor şi ideilor religioase (3 volume). Bucureşti: Univers Enciclopedic

Eliade, M. (2005). Sacrul şi profanul. Bucureşti: Humanitas.

Ellenberger, H. (1970). The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry. New York: Basic Books.

Ervin, F. & Smith, M. (1986). Neurophysiological bases of the primary emotions. În R. Plutchik & H. Kellerman (ed.), Emotion: Theory, research, and experience: Vol. 3. Biological foundations of emotion (pp. 145–170). New York: Academic Press.

Evans, P.I. (1973). Jean Piaget: The man and his ideas. New York: E.P. Dutton and Company.

Eysenck, H.J. (1995). Creativity as a product of personality and intelligence. În D.H. Saklofske & M. Zeidner (ed.), International handbook of personality and intelligence (pp. 231–247). New York: Plenum Press.

Feyeraband, P.K. (1981). Realism, rationalism, and scientific method: Philosophical papers (Vol. 1). New York: Cambridge University Press.

Field, T.M., Schanberg, S.M., Scafidi, F., Bauer, C.R., Vega-Lahr, N., Garcia, R., Nystrom, J. & Kuhn, C.M. (1986). Tactile-kinesthetic stimulation effects on preterm neonates. Pediatrics, 77, 654–658.

Fierz, M. & Weisskopf, V.F. (ed.). (1960). Theoretical physics in the twentieth century: A memorial volume to Wolfgang Pauli. New York: Interscience Publishers.

Foa, E.B., Molnar, C. & Cashman, L. (1995). Change in rape narratives during exposure therapy for post-traumatic stress disorder. Journal of Traumatic Stress, 8, 675–690.

Fowles, D.C. (1980). The three arousal model: Implications of Gray's two factor learning theory for heartrate, electrodermal activity, and psychopathy. Psychophysiology 17, 87–104.

Fowles, D.C. (1983). Motivational effects of heart rate and electrodermal activity: Implications for research on personality and psychopathology. Journal of Research on Personality, 17, 48–71.

Fowles, D.C. (1988). Psychophysiology and psychopathology: A motivational approach. Psychophysiology, 25, 373–391.

Fox, N.A. & Davidson, R.J. (1986). Taste-elicited changes in facial signs of emotion and the asymmetry of brain electrical activity in human newborns. Neuropsychologia, 24, 417–422.

Fox, N.A. & Davidson, R.J. (1988). Patterns of brain electrical activity during facial signs of emotion in 10–month old infants. Developmental Psychology, 24, 230–236.

Frankl, V. (2009). Omul în căutarea sensului vieţii. Bucureşti: Meteor Press.

Frazier, J.G. (1994). The golden bough: A study in magic and religion (the world’s classics). Oxford: Oxford University Press.

Frye, N. (1982). The great code: The Bible and literature. London: Harcourt Brace Jovanovitch.

Frye, N. (1990). Words with power: Being a second study of the Bible and literature. London: Harcourt Brace Jovanovitch.

Fukuyama, F. (1993). The end of history and the last man. New York: Avon Books. References 526

Gabrieli, J.D.E., Fleischman, D.A., Keane, M., Reminger, M., Sheryl, L. et al. (1995). Double dissociation between memory systems underlying explicit and implicit memory systems in the human brain. Psychological Science, 6, 76–82.

Gall, J. (1988). Systemantics: The underground text of systems lore. Ann Arbor: The General Systemantics Press.

Garey, L.J. & Revishchin, A.V. (1990). Structure and thalamocortical relations of the cetacean sensory cortex: Histological, tracer, and immunocytochemical studies. În J.A. Thomas & R.A. Kastelein (ed.), Sensory abilities of Cetaceans: Laboratory and field evidence (pp. 19–30). New York: Plenum Press.

Goethe, J.W. (2015). Faust. Bucureşti: Humanitas.

Goldberg, E. (1995). Rise and fall of modular orthodoxy. Journal of Clinical and Experimental Neuropsychology, 17, 193–208.

Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981). Hemisphere differences in the acquisition and use of descriptive systems. Brain and Language, 14, 144–173.

Goldberg, E., Podell, K. & Lovell, M. (1994). Lateralization of frontal lobe functions and cognitive novelty. Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience, 6, 371–378.

Goldberg, L.R. (1993). The structure of phenotypic personality traits. American Psychologist, 48, 26–34.

Goldman-Rakic, P.S. (1987). Circuitry of primate prefrontal cortex and regulation of behavior by representational memory. În F. Plum (ed.), Handbook of physiology: Vol.5: The nervous system (pp. 373–417). Baltimore: American Physiological Society.

Goodall, J. (1990). Through a window. Boston: Houghton Mifflin Company.

Gould, L., Andrews, D. & Yevin, J. (1996, December). The spy 100 line-up. Spy Magazine.

Granit, R. (1977). The purposive brain. Cambridge: Cambridge University Press.

Gray, J.A. (1982). The neuropsychology of anxiety: An enquiry into the functions of the

septal-hippocampal system. Oxford: Oxford University Press.

Gray, J.A. (1987). The psychology of fear and stress: Vol. 5. Problems in the behavioral sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

Gray, J.A.,& McNaughton, N. (1996). The neuropsychology of anxiety: Reprise. Nebraska Symposium on Motivation, 43, 61–134.

Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R. & Smith, A.D. (1991). The neuropsychology of schizophrenia. Behavioral and Brain Sciences, 14, 1–84.

Grimm, Fraţii (1988). Poveştile Fraţilor Grimm. Iaşi: Polirom.

Grossberg, S. (1987). Competitive learning: From interactive activation to adaptive resonance. Cognitive Science, 11, 23–63.

Halgren, E. (1992). Emotional neurophysiology of the amygdala within the conyext of human cognition. În J.P. Aggleton (ed.), The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory and mental dysfunction (pp.191–228). New York: Wiley-Liss.

Halgren, E., Squires, N.K., Wilson, C.L., Rohrbaugh, J.W., Babb, T.L. & Crandell, P.H. (1980). Endogenous potentials generated in the human hippocampal formation and amygdala by infrequent events. Science, 210, 803–805.

Hawking, S. (2012). O scurtă istorie a timpului. Bucureşti: Humanitas.

Hebb, D.O. & Thompson, W.R. (1985). The social significance of animal studies. În G. Lindzey & E. Aronson (ed.), The handbook of social psychology (pp. 729–774). New York: Random House.

Heidel, A. (1965). The Babylonian genesis. Chicago: Chicago University Press (Phoenix Books).

Hodson, G. (1963). The hidden wisdom in the Holy Bible: Vol. 1. Adyar, India: Theosophical Publishing House.

Hofstadter, D.R. (1979). Godel, Escher, Bach: An eternal golden braid. New York: Vintage.

Holloway, R.L. & Post, D.G. (1982). The relativity of relative brain measures and hominid mosaic evolution. În E. Armstrong & D. Falk (ed.), Primate brain evolution: Method and concepts (pp. 57–76). New York: Plenum Press.

Huizinga, J. (2021). Amurgul Evului Mediu. Bucureşti: Pandora M.

Huxley, A. (2012). Porţile percepţiei. Raiul şi iadul. Iaşi: Polirom.

Hyde, J.S. (1984). How large are gender differences in aggression? A developmental meta-analysis. Developmental Psychology, 20, 722–736.

Ikemoto, S. & Panksepp, J. (1996). Dissociations between appetitive and consummatory responses by pharmacological manipulations of reward-relevant brain regions. Behavioral Neuroscience, 110, 331–345.

Iwata, J., Chida, K. & LeDoux, J.E. (1987). Cardiovascular responses elicited by stimulation of neurons in the central amygdaloid complex in awake but not anesthetized rats resemble conditioned emotional responses. Brain Research, 36, 192–306.

Jacobsen, Thorkild. (1943). Primitive democracy in ancient Mesopotamia. Journal of Near Eastern Studies, 2, 159–170.

Jaeger, W. (1968). The theology of the early Greek philosophers: The Gifford lectures 1936. Londra: Oxford University Press.

Jaffe, A. (2008). Amintiri, vise, reflecţii. Bucureşti: Humanitas.

James, M.R. (1924). The apocryphal New Testament. Oxford: Clarendon Press.

James, W. (1880). Great men and their environment. Atlantic Monthly, October.

Jerison, H.J. (1979) The evolution of diversity in brain size. În M.E. Hahn, C. Jensen & B.C. Dudek (ed.), Development and evolution of brain size: Behavioral implications (pp. 29–57). New York: Academic Press.

Johnson, B. (1988). Lady of the beasts. New York: Harper and Row.

Jones, S.H., Gray, J.A. & Hemsley, D.R. (1992). The Kamin blocking effect, incidental learning, and schizotypy: A reanalysis. Personality and Individual Differences, 13, 57–60.

Joravsky, D. (1989). Russian psychology: A critical history. Cambridge: Basil Blackwell.

Joyce, J. (1984). Ulise. Bucureşti: Univers.

Joyce, J. (1995). Portretul artistului la tinereţe. Bucureşti: RAO.

Jung, C.G. Opere complete. Bucureşti: Trei.

(2016a). Vol. 5. Simboluri ale transformării.

(2004). Vol. 6. Tipuri psihologice.

(2007). Vol. 7. Două scrieri despre psihologia analitică.

(2013). Vol. 8. Dinamica inconştientului.

(2014a). Vol. 9/1. Arhetipurile şi inconştientul colectiv.

(2014b). Vol. 9/2. Aion. Contribuţii la simbolistica Sinelui.

(2011). Vol. 10. Civilizaţie în tranziţie.

(2010). Vol. 11. Psihologia religiei estice şi vestice.

(2016b). Vol. 12. Psihologie şi alchimie.

(2017). Vol. 13. Studii despre reprezentările alchimice.

(2005). Vol. 14/1. Mysterium Coniunctionis: separarea şi compunerea contrariilor psihice în alchimie.

(2006a) Vol. 14/2. Mysterium Coniunctionis: cercetări asupra separării şi unirii contrastelor sufleteşti în alchimie.

(2006b). Vol. 17. Dezvoltarea personalităţii.

Jung, C.G. (2021). Omul modern în căutările sufletului. Bucureşti: Trei.

Jung, C.G. (1988). Nietzsche’s Zarathrustra: Notes of the seminar given in 1934 (J.L. Jarrett, dd.). Princeton: Princeton University Press.

Jung, E. & von Franz, M.L. (1980). The grail legend. Boston: Sigo Press.

Kagan, J. (1984). Behavioral inhibition in young children. Child Development, 55, 1005–1019.

Kapp, B.S., Pascoe, J.P. & Bixler, M.A. (1984). The amygdala: A neuroanatomical systems approach to its contributions to aversive conditioning. În N. Butters & L.R. Squire (ed.), Neuropsychology of Memory. (pp. 473–488). New York: Guilford.

Kaufmann, W. (ed. & trad.). (1968). The basic writings of Nietzsche. New York: Random House.

Kaufmann, W. (ed. & trad.). (1975). Existentialism from Dostoevsky to Sartre. New York: Meridian.

Keynes, G. (ed.). (1966). The complete works of William Blake, with variant readings.Londra: Oxford University Press.

Kling, A.S. & Brothers, L.A. (1992). The amygdala and social behavior. În J.P. Aggleton (ed.), The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory, and mental dysfunction (pp. 353–377). New York: Wiley-Liss.

Koestler, A. (1976). The ghost in the machine. London: Hutchison.

Kronig, R. (1960). The turning point. În M. Fierz & V.F. Weisskopf (ed.), Theoretical physics in the twentieth century: A memorial volume to Wolfgang Pauli. (pp. 5–39). New York: Interscience Publishers.

Kuhn, T.S. (1957). The Copernican revolution: Planetary astronomy in the development of Western thought. Cambridge: Harvard University Press.

Kuhn, T.S. (2008). Structura revoluţiilor ştiinţifice. Bucureşti: Humanitas.

L'Engle, M. (2017). O buclă în timp. Bucureşti: Arthur.

Lakoff, G. (1987). Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind. Chicago: University of Chicago Press.

Lao Zi (1993). Cartea despre dao şi putere (Dao De Jing). Bucureşti: Humanitas.

LeDoux, J.E. (1992). Emotion and the amygdala. În J.P. Aggleton (ed.), The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory, and mental dysfunction (pp. 339–351). New York: Wiley-Liss.

LeDoux, J.E. (1993). Emotional networks in the brain. În M. Lewis & J.M. Haviland (ed.), Handbook of Emotions (pp. 109–118). New York: Guilford.

LeDoux, J.E., Sakaguchi, A. & Reis, D.J. (1984). Subcortical efferent projections of the medial geniculate nucleus mediate emotional responses conditioned to acoustic stimuli. Journal of Neuroscience, 4, 683–698.

Lewis, M. & Haviland, J.M. (ed.). (1993). Handbook of emotions. New York: Guilford.

Lilly, J.C. (1967). The mind of the dolphin. New York: Doubleday.

Lindzey, G. & Aronson, E. (1985). The handbook of social psychology. New York: Random House.

Lorenz, K. (1974). On aggression. New York: Harcourt Brace Jovanovitch.

Lubow, R.E. (1989). Latent inhibition and conditioned attention theory.

Cambridge: Cambridge University Press.

Luria, A.R. (1980). Higher cortical functions in man. New York: Basic Books.

MacRae, G.W. (trad.). (1988). The thunder: Perfect mind. În J.M. Robinson (ed.), The Nag Hammadi library in English (pp. 297–319). New York: Harper Collins.

Maier, N.R.F. & Schnierla, T.C. (1935). Principles of animal psychology. New York: McGraw-Hill.

Mark, V.H. & Ervin, F.R. (1970). Violence and the brain. New York: Harper and Row, Medical Division.

Melzack, R. (1973). The puzzle of pain. New York: Basic Books.

Melzack, R. & Wall, P.D. (1983). The challenge of pain. New York: Basic Books.

Milner, B. (1963). Effects of different brain lesions on card sorting. Archives of Neurology, 9, 100–110.

Milner, B. (1972). Disorders of learning and memory after temporal lobe lesions in man. Clinical Neurosurgery, 19, 421–446.

Milner, B., Petrides, M. & Smith, M.L. (1985). Frontal lobes and the temporal organization of memory. Human Neurobiology, 4, 137–142.

Milton, J. (1972). Paradisul pierdut. Bucureşti: Minerva.

Morley, J. (1923). Rousseau and his era: Vol. 1. New York: Harper and Brothers.

Morruzzi, G. & Magoun, H.W. (1949). Brainstem reticular formation and activation of the EEG. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 1, 455–473.

Mowrer, O.H. (1960). Learning theory and behavior. New York: Wiley.

Multhauf, Robert P. (1967). The origins of chemistry. Londra: Oldbourne.

Nader, A., McNally, R.J. & Wiegartz, P.S. (1996). Implicit memory bias for

threat in posttraumatic stress disorder. Cognitive Therapy and Research, 20, 625–635.

Nauta, W.J.H. (1971). The problem of the frontal lobe: A reinterpretation. Psychiatry Research, 8, 167–187.

Neumann, E. (1954). The origins and history of consciousness (R.F.C. Hull, trad.). New York: Pantheon Books.

Neumann, E. (1955). The great mother: An analysis of the archetype (R. Manheim, trad.). New York: Pantheon Books.

Neumann, E. (1968). Mystical man. În J. Campbell (ed.), Papers from the Eranos yearbooks: Vol. 6. The mystic vision) (pp. 375–415). Princeton: Princeton University Press.

Niebuhr, R. (1964). The nature and destiny of man: A Christian interpretation: Vol. 1. Human nature. New York: Charles Scribner’s Sons.

Nietzsche, F. (1957). The use And abuse of history. (A. Collins, Trans.). New York: Bobbs-Merrill Company.

Nietzsche, F. (1991). Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului. Bucureşti: Humanitas.

Nietzsche, F. (1993). Amurgul idolilor. Cluj: ETA.

Nietzsche, F. (1996a). Aşa grăit-a Zarathustra. Bucureşti: Humanitas.

Nietzsche, F. (1996b). Genealogia moralei. Bucureşti: Mediarex.

Nietzsche, F. (1998). Opere, vol. 2.Timişoara: Hestia.

Nietzsche, F. (1999). Voinţa de putere. Oradea: Aion.

Oatley, K. (1994). A taxonomy of the emotions of literary response and a theory of identification in fictional narrative. Poetics, 23, 53–74.

Obrist, P.A., Light, K.C., Langer, A.W., Grignolo, A. & McCubbin, J.A. (1978). Behavioural-cardiac interactions: The psychosomatic hypothesis. Journal of

Psychosomatic Research, 22, 301–325.

Ohman, A. (1979). The orienting response, attention and learning: An informationprocessing perspective. În H.D. Kimmel, E.H. Van Olst & J.F. Orlebeke (ed.), The Orienting Reflex in Humans (pp. 443–467). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Ohman, A. (1987). The psychophysiology of emotion: An evolutionary-cognitive perspective. În P.K. Ackles, J.R. Jennings & M.G.H. Coles (ed.), Advances in Psychophysiology: A Research Annual (Vol. 2) (pp. 79–127). Greenwich, CT: JAI Press.

Orwell, G. (2008). Drumul spre Wigan Pier. Iaşi: Polirom.

Otto, R. (1958). The idea of the holy. New York: Oxford University Press.

Oxford English dictionary: CD-ROM for windows (1994). Oxford: Oxford University Press.

Pagels, E. (1979). The gnostic Gospels. New York: Random House.

Pagels, E. (1995). The origin of Satan. New York: Random House.

Panksepp, J., Siviy, S. & Normansell, L.A. (1985). Brain opioids and social emotions. În M. Reste & T. Field (ed.), The psychobiology of attachment and separation (pp. 1–49). New York: Academic Press.

Patton, M.F. (1988). Can bad men make good brains do bad things? Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, ianuarie.

Peake, M. (1995). The Gormenghast novels: Titus groan, Gormenghast, Titus alone. New York: Overlook Press.

Penfield, W. & Rasmussen, T. (1950). The cerebral cortex of man: A clinical study of localization of function. New York: Macmillan.

Pennebaker, J.W. (1997). Writing about emotional experiences as a therapeutic process. Psychological Science, 8, 162–166.

Pennebaker, J., Mayne, T.J. & Francis, M.E. (1997). Linguistic predictors of

adaptive bereavement. Journal of Personality and Social Psychology, 72, 863–871.

Petrides, M. & Milner, B. (1982). Deficits on subject-ordered tasks after frontal and temporal lobe lesions in man. Neuropsychologia, 20, 249–263.

Piaget, J. (1980). Judecata morală la copil. Bucureşti: EDP.

Piaget, J. (1962). Play, dreams, and imitation in childhood.

Piaget, J. (2017). Şase studii de psihologie. Bucureşti: Trei.

Piaget, J. (1977). The development of thought: Equilibration of cognitive structures

Pihl, R.O. & Peterson, J.B. (1993). Etiology. Annual Review of Addictions Research and Treatment, 2, 153–174.

Pihl, R.O. & Peterson, J.B. (1995). Heinz Lehmann Memorial Prize Address: Alcoholism: The role of different motivational systems. Journal of Psychiatry and Neuroscience, 20, 372–396.

Pinel, J.P.J. & Mana, M.J. (1989). Adaptive interactions of rats with dangerous inanimate objects: Support for a cognitive theory of defensive behavior. În R.J. Blanchard, P.F. Brain, D.C. Blanchard, & S. Parmigiani (ed.), Ethoexperimental approaches to the study of behavior (pp. 137–155). Boston: Kluwer-Nijhoff Publishing.

Platon (2001). Apărarea lui Socrate, Opere complete vol. 1. Bucureşti: Humanitas

Polan, H.J. & Ward, M.J. (1994). Role of the mother's touch in failure to thrive: A preliminary investigation. Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry, 33, 1098–1105.

Polyani, M. (1958). Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Pritchard, J.B. (1955). Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament. Princeton: Princeton University Press.

Radha, Swami S. (1978). Kundalini yoga for the west. Boston: Shambala.

Rapoport, J. (1989). The boy who couldn’t stop washing: The experience and treatment of OCD. New York: E.P. Dutton.

Ridgway, S.H. (1986). Dolphin brain size. În M.M. Bryden & R.J. Harrison (ed.), Research on dolphins (pp. 59–70). Oxford: Clarendon Press.

Robinson, J.R. (ed.). (1988). The Nag Hammadi library in English. New York: Harper Collins.

Romme, M.A. & Escher, A.D. (1989). Hearing voices. Schizophrenia Bulletin, 15, 209–216.

Rosch, E., Mervis, C.B., Gray, W., Johnson, D. & Boyes-Braem (1976). Basic objects in natural categories. Cognitive Psychology, 8, 382–439.

Russell, J.B. (1986). Mephistopheles: The devil in the modern world. Londra: Cornell University Press.

Rychlak, J. (1981). Introduction to personality and psychotherapy. Boston: Houghton Mifflin.

Ryle, G. (1949). The concept of mind. Londra: Hutchison.

Sacks, O. (2004). Omul care îşi confunda nevasta cu o pălărie. Bucureşti: Humanitas.

Saner, H. & Ellickson, P. (1996). Concurrent risk factors for adolescent violence. Journal of Adolescent Health, 19, 94–103.

Schachter, D.L. (1994). What are the memory systems of 1994? În D.L. Schacter & E. Tulving (ed.), Memory systems 1994. Cambridge: MIT Press.

Schnierla, T.C. (1959). An evolutionary and developmental theory of biphasic processes underlying approach and withdrawal. Nebraska Symposium on Motivation, 1–42.

Shakespeare, W. (1982). Opere complete, vol. 1. Bucureşti: Univers.

Shakespeare, W. (1983). Opere complete, vol. 2. Bucureşti: Univers.

Shallice, T. (1982). Specific impairments in planning. Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Biological Sciences), 289, 199–209.

Shelton, G. (1980). The fabulous furry freak brothers: Best of the Rip-Off Press (Vol. 4). San Francisco: Rip-Off Press.

Skinner, B.F. (1966). The behavior of organisms: An experimental analysis. New York: Appleton-Century-Crofts.

Skinner, B.F. (1969). Contingencies of reinforcement: A theoretical analysis. New York: Appleton-Century-Crofts.

Smith, H. (1991). The world's religions. New York: Harper Collins.

Sokolov, E.N. (1969). The modeling properties of the nervous system. În Maltzman, I. & Coles, K. (ed.), Handbook of Contemporary Soviet Psychology (pp. 670–704). New York: Basic Books.

Soljeniţîn, A.I. (2008). Arhipelagul Gulag. Bucureşti: Univers.

Soljeniţîn, A.I. (1990). Beauty will save the world. În J. Pelikan (ed.), The world treasury of modern religious thought. Boston: Little, Brown and Company.

Springer, S.P. & Deutsch, G. (1989). Left brain, right brain. New York: W.H. Freeman.

Squire, L.R. & Zola-Morgan, S. (1990). The neuropsychology of memory. Annals of the New York Academy of Sciences, 608, 137–147.

Stevenson, M.S. (1920). The rites of the twice born. London: Oxford University Press.

Swerdlow, N.R., Filion, D., Geyer, M.A. & Braff, D.L. (1995). „Normal" personality correlates of sensorimotor, cognitive, and visuospatial gating. Biological Psychiatry, 37, 286–299.

Tchelitchew, P. (1992). Hide and seek. Scientific American, 267, 49.

Teylor, T.J. & Discenna, P. (1985). The role of hippocampus in memory: A hypothesis. Neuroscience and Biobehavioral Review, 9, 377–389.

Teylor, T.J. & Discenna, P. (1986). The hippocampal memory indexing theory. Behavioural Neuroscience, 100, 147–154.

Tolstoi, L.N. (2008). Spovedanie (Introducere la o operă netipărită). Europress Group, Bucureşti, 2008.

Tomarken, A.J., Davidson, R.J. & Henriques, J.B. (1990). Resting frontal brain asymmetry predicts affective responses to films. Journal of Personality and Social Psychology, 59, 791–801.

Tomarken, A.J., Davidson, R.J., Wheeler, R.E. & Doss, R.C. (1992). Individual differences in anterior brain asymmetry and fundamental dimensions of emotion. Journal of Personality and Social Psychology, 62, 672–687.

Tucker, D.M. & Williamson, P.A. (1984). Asymmetric neural control systems in human self-regulation. Psychological Review, 91, 185–215.

Tymoczko, D. (1996, May). The nitrous oxide philosopher. Atlantic Monthly, 93–101.

Vaihinger, H. (1924). The philosophy of “as if:“ A system of the theoretical, practical, and religious fictions of mankind (C.K. Ogden, trad.). New York: Harcourt, Brace, and Company.

Vinogradova, O. (1961). The orientation reaction and its neuropsychological mechanisms. Moscova: Academic Pedagogical Sciences.

Vinogradova, O. (1975). Functional organization of the limbic system in the process of registration of information: facts and hypotheses. În Isaacson, R. & Pribram, K. (ed.), The hippocampus, neurophysiology, and behaviour Vol. 2, (pp. 3–69). New York: Plenum Press.

Vitz, P.C. (1990). The use of stories in moral development: New psychological reasons for an old education method. American Psychologist, 45, 709–720.

Voltaire. (1933). Romances. New York: Tudor,

von Franz, M.L. (1980). Alchemy. Toronto: Inner City Books.

Waley, A. (1934). The way and its power. Londra: Allen and Unwin.

Watanabe, T., and Niki, H. (1985). Hippocampal unit activity and delayed response in the monkey. Brain Research, 325, 241–245.

Watkins, P.C., Vache, K., Verney, S.P. & Mathews, A. (1996). Unconscious mood congruent memory bias in depression. Journal of Abnormal Psychology, 105, 34–41.

Wechsler, D. (1981). Wechsler adult intelligence scale-Revised. San Antonio: The Psychological Corporation.

Westfall, R.S. (1971). Force in Newton's physics: the science of dynamics in the seventeenth racentury. London: Macdonald.

Wheeler, J. (1980). Beyond the black hole. În H. Woolf (ed.), Some strangeness in the proportion: A centennial symposium to celebrate the achievements of Albert Einstein (pp. 341–375). Reading, MA: Addison-Wesley Advanced Books Program.

Wheeler, R.E., Davidson, R.J. & Tomarken, A.J. (1993). Frontal brain asymmetry and emotional reactivity: a biological substrate of affective style. Psychophysiology, 30, 82–89.

Whitehead, A.N. (1958). An introduction to mathematics. New York: Oxford University Press.

Wilhelm, R. (1971). The I Ching (C. Baynes, trad.). Princeton: Princeton University Press.

Wilson, E.O. (1998). Consilience: The unity of knowledge. New York: Knopf.

Wise, R.A. (1988). Psychomotor stimulant properties of addictive drugs. Annals of the New York Academy of Science, 537, 228–234.

Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987). A psychomotor stimulant theory of addiction. Psychological Review, 94, 469–492.

Wittgenstein, L. (2003). Cercetări filosofice. Bucureşti: Humanitas.

www.bibliaortodoxa.ro.

Zimmer, H. (1982). The Indian world mother. În J. Campbell (ed.), Papers from the Eranos yearbooks: Vol. 6. The mystic vision (pp. 70–102). Princeton: Princeton University Press.

Zola-Morgan, S., Squire, L.R. & Amaral, D.G. (1986). Human amnesia and the medial temporal region: Enduring memory impairment following a bilateral lesion limited to field CA1 of the hippocampus. Journal of Neuroscience, 6, 2950–2967.

Zwigoff, T. (1995). Crumb. Columbia Tri-Star: Sony Pictures Classics.

Surse

Fraţii Grimm; fragmente din Basme, traduse în engleză de B.V. Lucas, L. Crane şi M. Edwards. Copyright traducere © 1945, Grosset and Dunlap. Republicat cu permisiunea Penguin Putnam Inc.

Dostoievski, Fiodor; fragmente din Fraţii Karamazov, traduse în engleză de Andrew R. MacAndrew. Copyright traducere © 1970, Bantam, o divizie a Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc. Folosit cu permisiunea Bantam Books, o divizie a Bantam, Doubleday Dell Publishing Group, Inc.

Eliade, Mircea; fragmente din Făurari şi alchimişti. Copyright © 1978, The University of Chicago Press. Republicat cu permisiune.

Eliade, Mircea; fragmente din Istoria ideilor şi credinţelor religioase, Vol. 1. Copyright © 1978, The University of Chicago Press. Republicat cu permisiune.

Eliade, Mircea; fragmente din Istoria ideilor şi credinţelor religioase, Vol. 2 Copyright © 1982, The University of Chicago Press. Republicat cu permisiune.

Eliade, Mircea; fragmente din Istoria ideilor şi credinţelor religioase, Vol. 3 Copyright © 1985, The University of Chicago Press. Republicat cu permisiune.

Eliade, Mircea; fragmente specificate din Mituri, vise, mistere. Copyright © 1957, Librairie Gallimard. Copyright traducere engleză 1960, Harville Press. Copyright Renewed. Republicat cu permisiunea HarperCollins Publishers, Inc.

Heidel, Alexander; fragmente din The Babylonian Genesis, ediţia a doua. Copyright © 1967, The University of Chicago Press. Republicat cu permisiune.

Jung, C.G.; Mysterium Conjunctionis. Copyright © 1970, Princeton University Press. Republicat cu permisiunea Princeton University Press.

Jung, C.G.; Psihologie şi alchimie. Copyright © 1953, Bollingen Foundation. Republicat cu permisiunea Princeton University Press.

Kuhn, Thomas; fragmente din The Structure of Scientific Revolutions.

Copyright © 1970, The University of Chicago Press. Republicat cu permisiune.

Neumann, Erich; The Great Mother. Copyright © 1955, Princeton University Press. Republicat cu permisiunea Princeton University Press. Copyright reînnoit 1983, Bollingen Foundation.

Neumann, Erich; The Origins and History of Consciousness. Copyright © 1954, Princeton University Press. Republicat cu permisiunea Princeton University Press. Copyright reînnoit 1982, Bollingen Foundation.

Nietzsche, Friedrich; fragmente din The Basic Writings of Nietzsche by Friedrich Nietzsche, traduse în engleză de Walter Kaufmann. Copyright © 1967, Walter Kaufmann. Republicat cu permisiunea Random House, Inc.

Nietzsche, Friedrich; fragmente din Dincolo de bine şi de rău, traduse în engleză de Walter Kaufmann. Copyright © 1966, Random House, Inc. Republicat cu permisiunea Random House, Inc.

Platon, Dialoguri; republicat din Great Books of the Western World. Copyright © 1952, 1990 Encyclopedia Britannica, Inc.

Shelton, Gilbert; Cartoon: The Adventures of Fat Freddy’s Cat din The Best of the Rip Off Press, Vol. IV: The Fabulous Furry Freak Brothers, p. 45. Copyright © 1980, Rip Off Press, Inc. Republicat cu permisiunea Rip Off Press, Inc.

Soljeniţîn, Aleksandr I.; fragmente specificate din Arhipelagul Gulag 1918–1956. Copyright © 1973, Aleksandr I. Soljeniţîn. Copyright traducere engleză © 1973, 1974, Harper & Row Publishers, Inc. Republicat cu permisiunea HarperCollins Publishers, Inc.

Tolstoi, L.N.; fragmente din Spovedanie, traduse în engleză de David Patterson. Copyright © 1983, David Patterson. Republicat cu permisiunea W.W. Norton & Company, Inc.

Von Franz, M.L.; fragmente din Alchemy. Copyright © 1980, Inner City Books. Republicat cu permisiune.

Contents

Imagini

Prefaţă

Descensus ad inferos

Capitolul 1

Hărţile experienţei

Obiect şi sens

Capitolul 2

Hărţile sensului

Trei niveluri de analiză

Viaţa normală şi cea revoluţionară: două poveşti prozaice

Viaţa normală

Viaţa revoluţionară

Funcţionarea neuropsihologică: natura minţii

Valoarea lucrurilor

Teritoriu neexplorat: fenomenologie şi neuropsihologie

Explorare: fenomenologie şi neuropsihologie

Teritoriu explorat: fenomenologie şi neuropsihologie

Reprezentare mitologică: elementele constitutive ale experienţei

Introducere

Enuma Eliş: un cuprinzător exemplu de clasificare narativă

Dragonul haosului primordial

Marea Mamă: imagini ale necunoscutului sau teritoriu neexplorat

Fiul divin: imagini ale cunoscătorului, procesul explorator

Marele Tată: imagini ale cunoscutului sau teritoriu explorat

Capitolul 3

Ucenicie şi enculturaţie

Adoptarea unei hărţi comune

Capitolul 4

Apariţia anomaliei

Punerea la încercare a hărţii comune

Introducere: structura paradigmatică a cunoscutului

Forme particulare ale anomaliei: neobişnuitul, străinul, ideea neobişnuită şi eroul revoluţionar

Neobişnuitul

Străinul

Ideea neobişnuită

Eroul revoluţionar

Ascensiunea autoreferenţialităţii şi contaminarea permanentă a anomaliei cu moartea

Capitolul 5

Fraţii ostili

Arhetipuri ale reacţiei la necunoscut

Introducere: Eroul şi adversarul

Adversarul: apariţie, dezvoltare şi reprezentare

Adversarul în acţiune: degradarea voluntară a hărţii sensului

Adversarul în acţiune: o alegorie de secol XX

Adaptarea eroică: reconstrucţia voluntară a hărţii sensului

Boala creativă şi eroul

Procedura alchimică şi piatra filosofală

Concluzie: Divinitatea de interes

Introducere

Divinitatea de interes

Bibliografie

Surse

Landmarks

Cover